VERBUM CARO
VOLUME XII (N° 48)

ÉDITORIAL

Les récents événements politiques au Proche-Orient ne peuvent certes pas laisser indifférente notre charité chrétienne, et notre réflexion théologique non plus. Tout ce qui touche à Israël "selon la chair" intéresse l'Eglise, car si l'histoire a éloigné les chrétiens et les juifs, le Nouveau Testament, l'Epître aux Romains, l'Epître aux Ephésiens, nous rappellent que le Christ a fait l'unité des hommes dans le peuple de Dieu qui, pour s'être étendu à tout l'univers, n'en reste pas moins "Israël". Le professeur d'Ancien Testament de la Faculté de théologie protestante de Bruxelles attire notre attention sur le fait qu'on ne peut parler de l'unité sans réaliser que les juifs doivent être inclus dans cette unité, que tous, juifs et chrétiens, nous devons nous rassembler dans l' "Israël selon l'Esprit", le Corps du Christ et le peuple de Dieu, pour attendre la "Jérusalem nouvelle".

Le pasteur Gabriel Widmer, de la Revue de Théologie et de Philosophie, *disciple d'Arnold Reymond, poursuit l'effort de ce grand philosophe dans le sens d'une amitié spirituelle profonde et d'une entraide intellectuelle entre théologie et philosophie. Nous nous réjouissons de ce signe de fraternité entre notre revue et sa "sœur" de Lausanne.*

L'excellent prédicateur de Neuchâtel, le pasteur Jean-Philippe Ramseyer, enfin, nous fait part de son expérience homilétique.

Le pasteur Jean-Michel Hornus nous a promis une série de chroniques sur le Proche-Orient. La première que nous publions nous place également dans l'actualité politique. La fidélité de l'Eglise consiste-t-elle à maintenir à tout prix, où qu'elle soit, ses liens historiques avec l'Occident, ou doit-elle se faire arabe avec les arabes ? C'est probablement comme humble servante, vivant de la charité et de la prière, qu'elle pourra répondre fidèlement à cette angoissante question sans être en scandale à personne.

Le Révérend Wilfrid Browning, fidèle à sa promesse, nous tient au courant, année après année, du travail théologique de nos frères anglicans de Grande-Bretagne.

Notre dernier numéro a été tout entier consacré au Sacerdoce royal *du professeur Thomas F. Torrance. Il en a été fait un*

tirage spécial sous forme de livre (prix : Fr. 300). L'auteur nous propose dans son ouvrage une théologie biblique du ministère dans l'Eglise. L'équilibre qu'il fait ressortir entre le ministère de la Parole et le ministère sacrificiel dans l'Ancien Testament, le développement d'une profonde théologie de l'Ascension pour établir les relations entre l'Eglise et son Chef, des vues nouvelles sur le sens de l'ordination en rapport avec la célébration eucharistique, une doctrine éclairée de l'épiscopat dans le presbytérium, autant de sujets de réflexion biblique et œcuménique essentiels dans la recherche de l'unité chrétienne. Ce livre est indispensable à tous les réformés qui méditent à nouveau le problème du ministère, à tous les catholiques soucieux de défendre les valeurs traditionnelles qui permettront un jour l'unité. Le difficile problème de l'intercommunion est abordé enfin avec courage et dans un dynamisme théologique propre à faire réfléchir et à troubler à salut tous ceux qui veulent rester fidèles à une tradition authentique, en s'ouvrant au maximum à l'espérance œcuménique.

La Rédaction.

Note de l'Administration

Ce numéro, dernier de l'année, complète le volume XII (N° 45 à 48). Les abonnements souscrits pour l'année 1958, c'est-à-dire pour ce volume, arrivent donc à expiration. En conséquence, nous vous prions instamment de bien vouloir renouveler le plus rapidement possible votre abonnement pour l'année 1959 (Volume XIII : N° 49 à 52).

Nous renouvelons notre témoignage de vive reconnaissance à ceux qui, cette année, ont souscrit des abonnements d'entraide : nous souhaitons que leur nombre s'accroisse encore, pour que nous puissions maintenir les abonnements ecclésiastiques à un tarif inférieur. Néanmoins, malgré l'aide apportée par les abonnements d'entraide et par le Fonds national suisse de la recherche scientifique, il ne nous est pas possible de continuer à porter seuls — comme nous avons tenté de le faire cette année — les conséquences de la hausse générale du coût de la vie, affectant très sensiblement l'imprimerie. Nous en sommes donc réduits à augmenter un peu le montant des abonnements, dont on trouvera les nouveaux tarifs en p. 2 de la couverture.

Nous attirons enfin l'attention des ecclésiastiques et étudiants en théologie vivant à l'étranger, sur la possibilité qui leur est offerte, à partir du 1er janvier 1959, de souscrire leur abonnement par l'intermédiaire du *service des abonnements-poste internationaux*, auquel la revue vient de s'affilier. Grâce à ce système, ils s'éviteront des démarches qui s'avèrent souvent compliquées.

Israël, pierre de touche de l'œcuménisme

Qu'il s'agisse de la notion d'Eglise, de son espérance, de son message ou de son unité, le fondement n'est discernable, en dernier ressort, que dans la communion historique entre le Corps du Christ et le Peuple élu.

L'objet de cette étude est de dégager le rôle actuel et primordial d'Israël, terme indispensable du dialogue avec l'Eglise. Or, que signifie l'élection de ce Peuple ? Dans quelle mesure Israël a-t-il rempli sa vocation ? Quelles sont les relations entre Christ et le peuple juif ? Que signifie le mot "accomplissement" ? Est-ce une ère nouvelle abolissant l'ancienne ? L'alliance avec Israël — éternelle — est-elle devenue une alliance avec l'Eglise, peuple nouveau, "Israël selon l'esprit" ? Que devient dans ce cas la race juive ? A-t-elle encore un rôle et lequel dans l'histoire du salut ? Si Christ est présent dans le monde, quel est le lieu exact de son incarnation continue ?

Aussi longtemps que ces questions ne seront pas résolues, nous ne pourrons pas vraiment parler d'œcuménisme.

Avant la chute, tout est UN, contenu dans l'unité primordiale de Dieu, marqué du sceau essentiel de cette unité. L'homme *"Isch"* est lié à la poussière du sol d'où il a été tiré, *"adam"*, animé du même souffle de vie que tous les animaux au point d'avoir le choix de l'un d'eux pour en faire "une aide semblable à lui" (Gen. 2.18,20), et il sera "une seule chair avec" sa femme *"Ischah"*... La conséquence immédiate de la chute, par contre, sera l'isolement total de chaque élément de la création. Chacun sera contre tous. Or, Dieu paraît aggraver la situation, car il fait, paradoxalement, une nouvelle séparation entre Israël et l'humanité ! Le Père DEMANN (1) tente de désamorcer ce scandale en mettant l'accent sur l'auteur du choix, à savoir le Dieu unique. Mais la solution nous paraît incomplète, car celui qui est choisi est précisément le levain de l'unité dans le monde. C'est même le but, le *telos* de cette élection, qu'en Israël ce qui était dispersé retrouve à nouveau sa complétude, son essence, sa vie. Israël sera, dans le monde atomisé, l'unique, le point de communion, le lieu de rassemblement : "Ecoute, Israël, Jahvé notre Dieu est le seul Jahvé" (Dt. 6.4). "Toutes les familles de la terre seront bénies en toi" (Gen. 12.3). "C'est peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et pour ramener les restes d'Israël. Je t'établis pour être la lumière des nations, pour porter mon salut jusqu'aux extrémités

(1) "Israël et l'unité de l'Eglise", *Cahiers Sioniens*, 7e année, N° 1, mars 1953.

de la terre" (Es. 49.6). "Le temps est venu de rassembler toutes les nations et toutes les langues... qui n'ont point entendu parler de moi... et je prendrai aussi parmi eux des sacrificateurs et des lévites" (Es. 66.18). "Les peuples affflueront à la montagne de Jahvé... car de Sion sortira la loi et de Jérusalem la parole de l'Eternel" (Mi. 4.1) ...Il n'est pas jusqu'aux prescriptions alimentaires qui ne visent le même but : est déclarée *cachère* une partie de la nourriture qui devra gagner de proche en proche tout le comestible... Canaan, devenu Terre sainte, est un microcosme en tension vers le moment où toute la terre sera remplie de la connaissance de Dieu comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent (Es. 11.9)... La langue elle-même de ce peuple est un élément unificateur : elle désigne la place réelle des choses dans l'ordre divin, elle est discernement de la vocation du créé et proclamation de cet appel, d'où l'expression fréquemment répétée au prophète : "que vois-tu... tu as bien vu" (cf. Am. 7.8 ; 8.2 ; Jér. 1.11 ; Zach. 4.2 ; 5.2 ; cf. Nb. 24.3-4,16 ; etc.).

Bref, Israël (2) est le prêtre des nations, en lui le créateur se livre à la créature ; en lui, dès le commencement, le Dieu UN s'incarne car il n'y a d'autre réalité que celle qui sort de Dieu et que la Bible appelle "Parole" (*DaBaR*). Au fond, la parole de Dieu, c'est Israël lui-même. C'est pourquoi Dieu dit à Moïse : mon nom est "Je suis avec qui je suis avec", c'est-à-dire Israël.

Israël, peuple sorti des reins d'Abram le non Juif, enfant miraculé d'un couple mort, peuple cent fois anéanti et cent fois ressuscité, est la parole de Dieu pour tous les hommes, présence de Dieu, concrétisation de sa grâce dans l'univers créé. De là il ressort que le choix d'Israël n'est pas ontologique. "Israël" est une vocation, une tension qui s'incarne dans un événement, dans une institution. Tous les méandres de l'histoire de ce peuple souligne ceci : de deux frères, c'est tantôt l'ainé, tantôt le cadet qui est choisi : dans le peuple historique, c'est tantôt la totalité, tantôt un "reste", tantôt un individu, qui porte le flambeau de la Bonne Nouvelle... Mais toujours, "Israël" est l'objet d'un choix libre et vivant de Dieu. Ainsi, l'histoire du salut part d'un individu, Abraham, s'élargit infiniment en un peuple appelé Israël, passe ensuite par un rétrécissement caractérisé par le "Reste" dont parlent les prophètes, et aboutit à nouveau à l'individu Jésus pour reprendre le même mouvement d'élargissement vers l'Eglise multitude des nations.

(2) Lorsque nous parlons d'Israël, il ne s'agit que de l'Israël fidèle, de celui qui respecte sa vocation ; car tout Juif transgressant la loi de la fidélité n'est plus Israël, il s'exclut lui-même de sa communauté. Israël est une vocation autant qu'un état. Il est créé "dans l'image de Dieu" (*be-tsèlém*), c'est une situation ; mais aussi "comme la ressemblance" (*ci-demouth*), c'est une tension. C'est pour cela que le prophète parle encore et toujours aux hommes infidèles de son peuple, parce qu'à tout instant ils peuvent reprendre le mouvement dynamique qui fera d'eux ce qu'ils sont.

Seulement, à quelque moment que l'on se place dans cette histoire du salut, nous n'avons jamais affaire à des notions d'exclusion. En Abraham se trouve déjà tout le peuple à venir. Ceci est particulièrement clair en ce qui concerne le concept prophétique du "Reste". Le Reste est, certes, retiré, choisi parmi le peuple élu, comme Joseph est l'objet d'une élection spéciale par rapport à ses onze frères, mais en lui l'ancien Israël continue d'exister. Il se fait même que cette mise à part du Reste (ou de Joseph) est la condition *sine qua non* de la pérennité de tout le peuple. Il n'y a pas de nouveau peuple qui remplacerait l'ancien. Ainsi qu'en témoigne toute la Bible, l'élection n'implique *jamais* le rejet de celui qui n'est pas élu, mais au contraire, elle implique la garantie pour celui qui n'a pas été choisi que Dieu ne l'abandonne cependant pas puisqu'il a mis à part un prêtre comme intermédiaire entre Lui et l'assemblée de tous les hommes. Le Reste devient donc seulement le canal de la grâce *pour* les autres. Il représente les autres, il est celui qui se met à leur place et affronte *seul* le jugement de Dieu. Car la vocation du Reste est d'être mené à la boucherie comme un agneau, en lieu et place du peuple dont il est le prêtre. Le Reste est l'hostie volontaire et expiatoire du peuple d'Israël, il est le *Verus Israel,* mais précisément, il ne l'est que parce qu'Israël tout entier (race, état, religion, terre) peut et doit se reconnaître en lui, reconnaître en lui son plérôme, son accomplissement. De même, en ce qui concerne la personne de Jésus de Nazareth, puisque celui-ci est l'incarnation du peuple d'Israël (race, état, religion, terre), il s'agira de le regarder comme tel avec toutes les conséquences qui en découlent.

Jésus est Israël, il est ce Reste (répétons : ce Reste qui implique TOUT Israël). Il y a identité parfaite et aux siècles des siècles entre sa personne et tout le peuple, quelles que soient les infidélités de celui-ci. Malgré ses infidélités ? Allons plus loin : à cause de ses infidélités. "La Loi est intervenue afin que l'offense abondât ; mais où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné en donnant la mort, ainsi la grâce régnât par la justice, pour donner la vie éternelle par Jésus-Christ, notre Seigneur" (Rom. 5.20-21). Si nous transposons la pensée de l'Apôtre au sujet qui nous occupe, nous dirons donc que c'est l'infidélité d'Israël qui permet seule la venue du Christ. Il en est strictement de même du Reste d'Esaïe qui n'a nulle raison d'être si le peuple dans son entier n'a pas bronché (3). Car, prenons-y garde, ce n'est

(3) La Loi est bonne ; elle raconte la vie de l'homme élu. Mais il y a toujours hiatus entre cette description et l'existence marquée par la révolte de l'homme contre sa vocation d'icône de Dieu. Le résultat immédiat de la Torah est de faire ressortir l'offense puisqu'à présent elle est sanctionnée. Et pourtant la Loi atteint son but, car le jugement de l'offense est inséparable de la grâce. Il arrive même que c'est le péché de l'homme qui suscite la grâce de Dieu. Ainsi, tout dualisme est-il rendu impossible puisque c'est le péché lui-même qui devient moyen de grâce. Jugement et miséricorde sont deux faces de la même action de Dieu. Gen. 45.5 ; Es. 45.7 ; Ps. 74.16 ; Amos 4.13... Ceci ne

de la terre" (Es. 49.6). "Le temps est venu de rassembler toutes les nations et toutes les langues... qui n'ont point entendu parler de moi... et je prendrai aussi parmi eux des sacrificateurs et des lévites" (Es. 66.18). "Les peuples afflueront à la montagne de Jahvé... car de Sion sortira la loi et de Jérusalem la parole de l'Eternel" (Mi. 4.1) ...Il n'est pas jusqu'aux prescriptions alimentaires qui ne visent le même but : est déclarée *cachère* une partie de la nourriture qui devra gagner de proche en proche tout le comestible... Canaan, devenu Terre sainte, est un microcosme en tension vers le moment où toute la terre sera remplie de la connaissance de Dieu comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent (Es. 11.9)... La langue elle-même de ce peuple est un élément unificateur : elle désigne la place réelle des choses dans l'ordre divin, elle est discernement de la vocation du créé et proclamation de cet appel, d'où l'expression fréquemment répétée au prophète : "que vois-tu... tu as bien vu" (cf. Am. 7.8 ; 8.2 ; Jér. 1.11 ; Zach. 4.2 ; 5.2 ; cf. Nb. 24.3-4,16 ; etc.).

Bref, Israël (2) est le prêtre des nations, en lui le créateur se livre à la créature ; en lui, dès le commencement, le Dieu UN s'incarne car il n'y a d'autre réalité que celle qui sort de Dieu et que la Bible appelle "Parole" (*DaBaR*). Au fond, la parole de Dieu, c'est Israël lui-même. C'est pourquoi Dieu dit à Moïse : mon nom est "Je suis avec qui je suis avec", c'est-à-dire Israël.



Israël, peuple sorti des reins d'Abram le non Juif, enfant miraculé d'un couple mort, peuple cent fois anéanti et cent fois ressuscité, est la parole de Dieu pour tous les hommes, présence de Dieu, concrétisation de sa grâce dans l'univers créé. De là il ressort que le choix d'Israël n'est pas ontologique. "Israël" est une vocation, une tension qui s'incarne dans un événement, dans une institution. Tous les méandres de l'histoire de ce peuple souligne ceci : de deux frères, c'est tantôt l'aîné, tantôt le cadet qui est choisi : dans le peuple historique, c'est tantôt la totalité, tantôt un "reste", tantôt un individu, qui porte le flambeau de la Bonne Nouvelle... Mais toujours, "Israël" est l'objet d'un choix libre et vivant de Dieu. Ainsi, l'histoire du salut part d'un individu, Abraham, s'élargit infiniment en un peuple appelé Israël, passe ensuite par un rétrécissement caractérisé par le "Reste" dont parlent les prophètes, et aboutit à nouveau à l'individu Jésus pour reprendre le même mouvement d'élargissement vers l'Eglise multitude des nations.

(2) Lorsque nous parlons d'Israël, il ne s'agit que de l'Israël fidèle, de celui qui respecte sa vocation ; car tout Juif transgressant la loi de la fidélité n'est plus Israël, il s'exclut lui-même de sa communauté. Israël est une vocation autant qu'un état. Il est créé "dans l'image de Dieu" (*be-tsèlém*), c'est une situation ; mais aussi "comme la ressemblance" (*ci-demouth*), c'est une tension. C'est pour cela que le prophète parle encore et toujours aux hommes infidèles de son peuple, parce qu'à tout instant ils peuvent reprendre le mouvement dynamique qui fera d'eux ce qu'ils sont.

Seulement, à quelque moment que l'on se place dans cette histoire du salut, nous n'avons jamais affaire à des notions d'exclusion. En Abraham se trouve déjà tout le peuple à venir. Ceci est particulièrement clair en ce qui concerne le concept prophétique du "Reste". Le Reste est, certes, retiré, choisi parmi le peuple élu, comme Joseph est l'objet d'une élection spéciale par rapport à ses onze frères, mais en lui l'ancien Israël continue d'exister. Il se fait même que cette mise à part du Reste (ou de Joseph) est la condition *sine qua non* de la pérennité de tout le peuple. Il n'y a pas de nouveau peuple qui remplacerait l'ancien. Ainsi qu'en témoigne toute la Bible, l'élection n'implique *jamais* le rejet de celui qui n'est pas élu, mais au contraire, elle implique la garantie pour celui qui n'a pas été choisi que Dieu ne l'abandonne cependant pas puisqu'il a mis à part un prêtre comme intermédiaire entre Lui et l'assemblée de tous les hommes. Le Reste devient donc seulement le canal de la grâce *pour* les autres. Il représente les autres, il est celui qui se met à leur place et affronte *seul* le jugement de Dieu. Car la vocation du Reste est d'être mené à la boucherie comme un agneau, en lieu et place du peuple dont il est le prêtre. Le Reste est l'hostie volontaire et expiatoire du peuple d'Israël, il est le *Verus Israel*, mais précisément, il ne l'est que parce qu'Israël tout entier (race, état, religion, terre) peut et doit se reconnaître en lui, reconnaître en lui son plérôme, son accomplissement. De même, en ce qui concerne la personne de Jésus de Nazareth, puisque celui-ci est l'incarnation du peuple d'Israël (race, état, religion, terre), il s'agira de le regarder comme tel avec toutes les conséquences qui en découlent.

Jésus est Israël, il est ce Reste (répétons : ce Reste qui implique TOUT Israël). Il y a identité parfaite et aux siècles des siècles entre sa personne et tout le peuple, quelles que soient les infidélités de celui-ci. Malgré ses infidélités ? Allons plus loin : à cause de ses infidélités. "La Loi est intervenue afin que l'offense abondât ; mais où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné en donnant la mort, ainsi la grâce régnât par la justice, pour donner la vie éternelle par Jésus-Christ, notre Seigneur" (Rom. 5.20-21). Si nous transposons la pensée de l'Apôtre au sujet qui nous occupe, nous dirons donc que c'est l'infidélité d'Israël qui permet seule la venue du Christ. Il en est strictement de même du Reste d'Esaïe qui n'a nulle raison d'être si le peuple dans son entier n'a pas bronché (3). Car, prenons-y garde, ce n'est

(3) La Loi est bonne ; elle raconte la vie de l'homme élu. Mais il y a toujours hiatus entre cette description et l'existence marquée par la révolte de l'homme contre sa vocation d'icône de Dieu. Le résultat immédiat de la Torah est de faire ressortir l'offense puisqu'à présent elle est sanctionnée. Et pourtant la Loi atteint son but, car le jugement de l'offense est inséparable de la grâce. Il arrive même que c'est le péché de l'homme qui suscite la grâce de Dieu. Ainsi, tout dualisme est-il rendu impossible puisque c'est le péché lui-même qui devient moyen de grâce. Jugement et miséricorde sont deux faces de la même action de Dieu. Gen. 45.5 ; Es. 45.7 ; Ps. 74.16 ; Amos 4.13... Ceci ne

pas un Israël désincarné qui nous donne son Messie, mais l'Israël dépeint dans toute sa faiblesse et toute sa révolte dans toutes les pages de l'Ancien Testament. Quelle erreur lourde de conséquences, chez nos frères catholiques romains, d'avoir fait de Marie précisément le contraire de ce que nous venons de dire ! Marie est l'incarnation du peuple d'Israël. Dieu a poussé la grâce jusqu'à faire enfanter l'incarnation de sa parole par l'incarnation de son peuple ! Ainsi se manifeste d'une manière plus éclatante que jamais que l'amour de Dieu est un don et un abandon de lui-même aux mains des hommes. Dès la création, il y a, comme dit la littérature rabbinique, un "exil du Seigneur". Faire de Marie une figure supra-humaine, exempte du péché, jouissant d'une virginité qui serait une vertu en soi, montée au ciel par assomption, co-rédemptrice par mérite ontologique... est précisément stériliser cet exil divin par refus du scandale, bref par docétisme ! Déjà la LXX donnait une interprétation fidèle de la pensée biblique lorsqu'elle rendait le mot hébraïque *alma* (jeune femme) d'Esaïe 7 par le terme *parthenos* (vierge). Dans la Bible, en effet, Israël est à la fois la "vierge du Seigneur" (cf. Jér. 18.13 etc.), l' "épouse de l'Eternel" (Es. 54.5 ; 62.5 ; Jér. 31.32...) et le "fils premier-né" (Ex. 4.22 ; Jér. 31.8). Soit dit entre parenthèses, la diversité-même de ces métaphores prouve qu'il est impossible d'en choisir une pour lui donner un sens ontologique qu'elle n'a pas. Lorsque les Evangiles de Matthieu et Luc insistent théologiquement sur la virginité de la mère du Sauveur, ils n'ont certes pas pour but de prôner un état sexuel (point de vue tout à fait inconnu dans l'Ecriture sainte) mais de mettre l'accent sur le fait que le nouveau-né est fils du peuple d'Israël, né non de la chair ni des sangs (Jn. 1.13) mais de la volonté de Dieu. Voyez Daniel 7 où le Fils de l'Homme est confondu avec son peuple.

C'est pour avoir méconnu l'humanité réelle du peuple élu porteur de son Messie qu'aujourd'hui nous établissons une distinction entre les Hébreux idéalisés et les Juifs, entre l'Ancien Testament "charnel" et le Nouveau Testament "spirituel", entre l'histoire biblique et celle d'aujourd'hui. Notre péché dans l'Eglise est toujours manichéen : nous nions toujours l'incarnation.

Tel est l'enjeu de notre recherche. Ce sont les bases-mêmes de notre appartenance au Corps du Christ qui sont mises en question. Qui est Jésus-Christ ? Est-ce, selon les termes du philosophe juif M. Buber, dans "le Christ factuel", ou dans "cette image de Jésus qui s'est emparée de l'âme des peuples et qui l'a transformée" que nous croyons (4) ? Le "Christ factuel" en tout cas est lié, ligoté avec son peuple, Israël selon la chair et le sang. Jésus est Israël et Israël est Jésus. Il faudra donc admettre que tout élément consti-

supprime pas cependant la culpabilité du pécheur. S'il faut que le Christ soit crucifié, malheur à celui qui le crucifie ; "il vaudrait mieux qu'il ne fût jamais né" (Matt. 26.24).

(4) "Le message hassidique", *Dieu Vivant*, N° 2.

tutif de l'Eglise n'a de valeur et même de réalité que PAR RAPPORT à Israël, puisqu'il y a identité entre le chef, la Tête de l'Eglise et le peuple élu, le peuple Messie. Israël est toujours premier ; l'Evangile s'adresse à lui, j'entends au peuple juif, à la synagogue (5). Lorsque je me trouve devant un Juif, je suis mis face à face avec Jésus. "Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait." (Mat. 25.40). Sans doute, l'Eglise a raison lorsqu'elle pense, à ce propos, aux pauvres, aux déshérités qu'elle rencontre chaque jour, mais elle a tort lorsqu'elle fait de l'amour d'Israël un cas particulier ; car "le plus petit d'entre les frères de Jésus" est tout d'abord, avant tout, le frère de sang de Jésus, le frère de vocation et d'élection de Jésus, le Juif.

La notion de temps ne nous paraît pas simplement linéaire, quoique cette notion soit de loin préférable à la notion cyclique car celle-ci est tout à fait étrangère à la pensée biblique.

(5) L'Evangile est adressé immédiatement aux Juifs, à la communauté du Serviteur de Jahvé ; et médiatement seulement à toutes les nations (cf. Hénoch 48.4 : "et il sera la lumière des païens"). Israël est dans le Temple, tandis que les nations doivent y aller pour être sauvées. Elles doivent aller à Sion, à moins que Sion ne vienne vers elles (cf. les voyages missionnaires de saint Paul) et il y a identité entre les deux mouvements. En définitive même, le mouvement est nécessairement de Jérusalem vers les nations car la vocation du microcosme qu'est Sion est précisément de remplir le cosmos. Cf. B. SUNDKLER, *Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament*, et en particulier les p. 26-27 : « La pensée du salut universel ne pouvait jamais devenir en Israël une idée générale cosmopolite ou universaliste. Il fallait qu'elle prît forme, qu'elle eût un corps pour s'incarner. Or, cette pensée qui embrasse le monde entier, prend forme dans Sion, la montagne de Dieu au milieu du monde. Ce mont divin est situé plus haut que tous les autres lieux de la terre :

Belle est la colline, joie de toute la terre, la montagne de Sion ;
Le côté septentrional, c'est la ville du grand roi. (Ez. 48.3).

C'est pour cela qu'elle pourra devenir la lumière des nations païennes. En effet, *la montagne du Seigneur se trouve au milieu du monde.*

C'est là cette Jérusalem que j'avais placée au milieu des nations et des pays d'alentour. (Ez. 5.5.)

(Comp. Ez. 38.12 où il est prétendu qu'Israël habite "les lieux élevés du pays", à vrai dire, "le nombril de la terre"). Parce que cette Sion, la maison de Dieu, est située sur la colline du milieu de la terre, les nations païennes peuvent y affluer (Esaïe 2.2). Et ce qui est encore plus important : de ce centre la vie et la bénédiction émanent à grands flots dans toutes les directions :

En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem
Et couleront moitié vers la mer orientale,
Moitié vers la mer occidentale...
L'Eternel sera roi de toute la terre...
Jérusalem sera en sécurité. (Zach. 14.8 ss.)

Nous sommes ici en face d'un complexe d'idées de la plus grande valeur, lorsqu'il s'agit de comprendre comment la religion israélite envisageaient la mission. *De la haute montagne divine dans le milieu du monde sortent les eaux vives.* On peut résumer dans cette phrase la manière dont Israël regarde ses relations avec les peuples païens. La terre entre la mer et le désert est le centre du monde. Avec cette idée, nous avons la clé pour bien comprendre que la religion d'Israël était une religion missionnaire. »

Le temps linéaire est positif, il affirme le but de l'histoire, nous tendons vers le point oméga. Cependant, le temps dit linéaire ne répond pas absolument au dynamisme de l'histoire sainte. Le fait central de l'histoire est l'accomplissement du créé. L'homme est devenu corps spirituel. La poussière est passée, selon sa vocation, au but qu'elle devait atteindre (I Cor. 15). Le fait central de l'accomplissement révèle que le "statique" est illusion. La Parole a été faite chair, dit le *kérugma* johannique, mais cela entraîne que la chair est devenue Parole. Or, si la "matière" est Esprit, dans la personne de Jésus, cela ne peut avoir été limité à une parcelle de Jésus, cela ne peut avoir été limité à une parcelle du créé, mais au contraire, dans ce fragment du créé, tout le créé est devenu Esprit. Si toute la créature se brise dans l'acte de son roi Adam, toute la créature ressuscite dans l'acte de son vrai et authentique roi, le Christ Jésus. Concrètement, et non pas dans le monde idéal, nous sommes *tous* aujourd'hui le corps spirituel de Christ. Le *telos* est venu et ce fait est définitif et complet. Nous ajouterons que l'événement central de l'histoire n'est pas porté seulement au bénéfice de ce qui est venu après l'événement historique, il n'y a pas un "après le Christ", mais tout le créé d'avant et d'après l'événement christique est devenu Esprit. Christ est simplement la révélation de la victoire de l'Esprit. A noter évidemment que sans lui RIEN ne se serait fait. Il n'y aurait même pas eu création ! (Fait symptomatique, la littérature rabbinique dit que la création a été faite uniquement pour Israël). Le Verbe, le *Logos,* était là dès le commencement, et même il était là avant toutes choses car toutes choses ont été et sont créées en lui et pour lui.

Nous dirons donc que le créé est sur une même ligne de temps, dans un temps unique. Abraham et Moïse, Moïse et Esaïe, Esaïe et Paul, la Synagogue et l'Eglise sont ensemble devant le même et unique fait de l'histoire de celui qui assume tout. Abraham et Esaïe et tous les prophètes du "passé" sont tendus avec nous dans un même aujourd'hui vers le point oméga, but de la vocation (Héb. 4.7). Tous, nous sommes dans le devenir de ce qui est déjà présent. Nous sommes dans la passion de l'histoire afin d'actualiser ce qui est présent dans l'Homme unique. Christ est le même, son histoire est là dans l'histoire d'Abel, de Moïse, des prophètes, de la Synagogue et, *à travers Israël,* de nous tous à l'instant même. Tous les membres du Corps, tous les fils d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et, à travers eux, les "nations", vivent la même histoire christique du roi d'Israël, tous sont contemporains du Fils de l'Homme. Et nous pouvons lutter jusqu'à la croix du Calvaire parce que le roi a été vainqueur. Le Royaume des cieux est non seulement venu en Christ Jésus, mais il est là présent aujourd'hui comme il était déjà là présent en Abraham, Isaac et Jacob, chez tous les prophètes et chez tous les sacrifiés d'Auschwitz. Notre prière est lutte pour l'actualisation de ce qui est (6).

(6) D'où l'absence des "temps verbaux" en hébreu.

Nous voici donc à nouveau devant la personne de Jésus, par l'intermédiaire du peuple juif qui me donne son Messie et me justifie à travers sa sanctification accomplie par Jésus de Nazareth. Israël est et restera jusqu'à la fin des temps le prêtre des nations, l'intermédiaire, le médiateur, le Messie pour les nations.

Ce que l'Eglise appelle "l'endurcissement du peuple juif" ne peut rien changer au fait accompli par Dieu lui-même. Dieu n'est pas lié par le refus des hommes. Il accomplit ses desseins ; même si Jonas fuit et dit non. De toutes manières, c'est une affaire entre Jonas et Dieu, les Ninivites que nous sommes n'avons pas à nous immiscer, ni surtout à prononcer un jugement contre Jonas. Jonas a fui, mais c'est à travers lui que la parole de Dieu nous a atteints ! Pour les Ninivites, Jonas n'est pas l'homme qui a fui, il est le "sémite", le porteur du Nom de l'Eternel, l'intermédiaire de la Bonne Nouvelle, la bouche du Seigneur. Or, rien de ce que dit la bouche du Seigneur, rien de ce que fait le prêtre du monde, ne peut me laisser indifférent. Car, rien de ce qu'il dit ou fait n'échappe à sa prêtrise. S'il le fallait, la multitude des ordonnances réglant les moindres gestes, paroles ou pensées du Juif, me garantirait son authenticité sacerdotale.

Dans cette perspective, le schisme historique entre les branches pagano-chrétienne et judéo-chrétienne de l'Eglise des premiers temps a eu, pendant de très longs siècles et jusqu'à ce jour, des suites profondes et durables, non seulement dans le sens de l'antisémitisme, mais encore dans celui d'une méfiance théologique vis-à-vis de tout le Judaïsme. Cette attitude négative de l'Eglise a eu pour conséquence immédiate de créer un abîme, de relever artificiellement entre Israël et les nations la muraille de séparation dont l'Epître aux Ephésiens (chap. 2) saluait pourtant la destruction par la venue de Jésus de Nazareth.

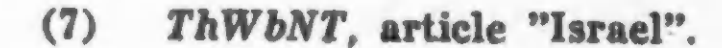
Dès lors, Israël se retrouvait étouffé en Ghettos, peuple chargé de semence sans terrain à ensemencer, et l'Eglise, prétendant *remplacer* Israël, se contentait d'un monologue à voix alternées avec elle-même, au lieu du dialogue vivant et vivifiant avec la racine, le canal de son salut : le peuple de Dieu. Du point de vue gentil, Jérusalem sombrait à nouveau dans la nuit de l'oubli, la capitale du peuple chrétien se déplaçait symptomatiquement vers Byzance, Rome ou Genève. Bref, placée devant le choix primordial entre Athènes et Jérusalem, l'harmonie et la raison mathématique d'Athènes et l'engagement de la foi et de l'amour de Jérusalem, l'Eglise, coupée volontairement de ses racines sémitiques, retournait avec allégresse et aveuglement aux plats de viande de la philosophie grecque. Malgré certaine statuaire chrétienne, on peut se demander si l'Eglise triomphante ne mérite pas autant que sa sœur humiliée le bandeau sur les yeux. Car, si l'une n'a pas encore reconnu son roi, n'est-ce pas précisément parce que l'autre lui présente un Messie néo-platonicien, justifiant ainsi le refus de la Synagogue ?



Où donc le drame se joue-t-il, en effet, dans la rédemption à travers Jésus de Nazareth ? Est-ce sur le plan d'un rachat de l'âme immortelle captive dans la prison dégradante du corps ? ou, au contraire, la matière est-elle créée bonne, porteuse de la parole de Dieu, temple du Saint-Esprit ? Le dualisme est-il ontologique ou, au contraire, moral ? L'œuvre du Christ est-elle individualiste ou cosmique ?...

Nous ne voulons pas méconnaître l'histoire. L'entrée du Christianisme dans l'univers grec a eu, d'un point de vue missionnaire, les résultats que nous connaissons et qui, théologiquement, ont une importance décisive. C'est uniquement au nom de ce Jésus de Nazareth refusé par la Synagogue que s'accomplit la vocation d'Israël envers les nations : être le prêtre, la "lumière du monde". Mais, la fidélité de l'Eglise envers son appartenance à la Parole de Dieu signifie qu'elle doit toujours à nouveau retourner aux sources de sa vie, se réformer, veiller avec une attention soutenue au dialogue permanent avec le monde juif qui, par nature, lui est totalement étranger et où les mots eux-mêmes sont chargés d'un sens diamétralement opposé à celui qu'ils ont dans son univers de pensée. Il suffit par exemple de réfléchir à des termes fondamentaux comme "amour", "âme" ou "alliance"...

En fait, notre théologie est basée sur la présomption que l'Eglise est un nouveau peuple, un nouvel Israël, l'Israël selon l'Esprit. Mais, d'une part, de telles expressions ne se trouvent pas dans le Nouveau Testament. GUTBROD (7) nous donne à ce sujet des indications précieuses : dans les synoptiques, le terme Israël ne désigne jamais la nouvelle communauté. Dans l'Evangile de Jean, son emploi est identique à celui qui en est fait dans la littérature rabbinique et n'est pas étendu à un "nouvel Israël". Les Actes mettent l'accent sur le fait que le salut s'adresse à l'Israël de tous les temps. Quant aux Epîtres de Paul, le terme "Israël" qualifie à nouveau les ressortissants du peuple de Dieu. Si l'Apôtre dit que "tout Israël sera sauvé" (Rom. 11.26) (et non tous les *Juifs*), il n'est pas question non plus d'un "nouvel Israël". Il y a cependant Rom. 9.6, mais cela n'implique pas que des païens pourraient s'appeler le "vrai Israël", plutôt s'agit-il des "Juifs au dehors" et des "Juifs au dedans" (Rom. 2.28-29). L'idée ne pourrait se trouver que négativement, par exemple I Cor. 10.18 *"Israel cata sarca"*, mais, même ici, il s'agit du côté religieux du peuple de l'Ancien Testament dont le culte n'est que l'ombre de la réalité en Christ. De toute façon, l'expression *"Israel cata pneuma"* n'existe pas. C'est d'ailleurs une impossibilité démontrée par l'image de l'olivier franc sur lequel est enté un olivier sauvage. Un seul passage, finalement, pourrait donner prise sur une telle compréhension du mot "Israël", Gal. 6.16, mais un texte parallèle de la prière juive *"chemoneh èsré"* éclaire le texte paulinien d'une tout autre lumière:



(7) *ThWbNT*, article "Israel".

"Donne paix et miséricorde à nous (les Juifs) et au peuple d'Israël".

D'autre part, il y a toujours eu et il y a toujours un "Israël" qui ne porte ce nom glorieux qu'eu égard aux "sept mille hommes qui ne plient pas les genoux devant Baal". Ces "sept mille" ne forment pas un Israël "spirituel", un nouveau peuple, car la prédication d'Elie, ses menaces et la famine qu'il provoque, ne s'adressent pas aux uns à l'exclusion des autres, mais à tous également. Lorsque nous imposons ce schéma platonicien d'un Israël idéal en opposition à un Israël charnel, nous ne suivons pas du tout l'apôtre Paul mais nous nions l'essence-même du message unitaire et non-dualiste de la pensée hébraïque et biblique. Israël est Israël et il n'y en a point d'autre, c'est dans celui-là que nous avons été entés ! Dès lors, ainsi que le proclame Eph. 2, il n'y a plus deux races en présence, mais une seule : l'unité fondamentale de la création est rétablie. Seulement se pose à présent la question : quel est ce peuple UN dont le Dieu est le seul Jahvé ? Serait-ce une nation hybride où ni les Juifs ni les Gentils ne peuvent se reconnaître ? En vérité, c'est bien cette solution que nous avons choisie traditionnellement. Si nous ne parlons pas ainsi, du moins agissons-nous comme si "Israël" désignait un peuple déicide, une personnification tragique de Judas Iscariote, comme si Jésus était le fondateur d'une nouvelle religion et l'Eglise un peuple nouveau sorti des cendres de l'ancien, une "idée", une "âme" surgie enfin de sa gangue matérielle, charnelle. HEGEL triomphe et, des antithèses Israël-Nations, est née une synthèse : l'Eglise. En cela, nous passons à côté du message paulinien selon lequel l'Eglise *est* Israël. Il n'y a pas un troisième terme ; il y a, en réalité, extension eschatologique et promise d'Israël sur les nations. Le prêtre a trouvé son peuple et le peuple son prêtre en Christ. En lui, la vocation d'Israël de donner et celle des païens de recevoir *sont* accomplies. Il ne nous est pas permis d'aller au-delà parce que là est la limite de notre fidélité.

L'unité est communion et non confusion. "Nous avons été rendus proches" (Eph. 2.13) dit saint Paul, proches du Christ représentant Israël, donc proches d'Israël. C'est en cela que l'Eglise peut être appelée le *Verus Israel,* non certes pas en opposition avec un faux qui serait l'Israël charnel, mais dans la ligne historique du salut, parce que c'est elle le Corps de celui qui est Israël dans sa chair et que c'est en elle seulement que s'accomplit le dessein historique de ce peuple. "L'Eglise est Jésus-Christ répandu et communiqué" (BOSSUET). De la sorte, nous quittons radicalement le statisme ontologique grec pour le dynamisme existentiel de la Bible. L'Eglise n'est cette présence du Christ, n'est le "Christ communiqué" que *dans la mesure* où elle est Israël par adoption. "Israël" est la vocation sacerdotale, "Eglise" est une participation à cette vocation. L'Eglise est le Reste du second Esaïe, le Serviteur souffrant d'Esaïe 53 à la suite de son Maître et Seigneur, c'est-à-dire le serviteur en qui tous les hommes sont réconciliés et ont la

paix et sont rassemblés. L'Eglise attend dans la fc l'espérance et l'amour que le Peuple devienne tout entier ce Reste de grâce qu'elle est. Elle est le canal de grâce pour les autres, souffrant pour ceux qui ne se joignent pas à elle et n'ayant de PAIX que lorsque "tout Israël sera sauvé" (Rom. 11.26).

La prédication de saint Paul à ce sujet trouve, dans cette perspective tout son éclairage. Et particulièrement Rom. 9-11 où nous ne trouvons jamais le passage de la grâce d'un peuple sur un autre, mais une réception identique de cette même grâce éternelle de la part des Juifs ou des Gentils. Il n'y a pas de différence ontologique entre les deux peuples en Jésus-Christ, tel est le message paulinien. D'ailleurs la question ontologique n'est pas biblique... C'est par méconnaissance de cette vérité fondamentale que la phrase de saint Paul "il n'y a plus ni Juifs ni Grecs, ni hommes ni femmes, etc." devient incompréhensible, car qui oserait dire qu'il est né depuis le Christ un troisième sexe hybride, un dépassement platonicien de la chair ? Non, devant la Parole de Dieu, il n'y a pas de situation privilégiée, mais une même grâce destinée à tous uniformément parce que méritée ni par les uns ni par les autres. Or, cette unicité de la réception de l'amour de Dieu dans la plus parfaite humilité, ne supprime pas la nature. Il reste des hommes et des femmes, des hommes libres et des esclaves, des riches et des pauvres, ...des Juifs et des Grecs ! Tant que Paul vivra, il existera, dans les communautés pagano-chrétiennes, la reconnaissance de la primauté de Jérusalem. Paul organisera une collecte marquant la dépendance vis-à-vis de l'Eglise-mère. Il fera rapport aux Douze "afin de n'avoir pas couru en vain" (Gal. 2.2). Les Pères DEMANN (*Israël et l'unité de l'Eglise*) et LANNE (*Israël et les schismes*) ont raison de faire de la scission première entre les Judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens la condition de tous les autres schismes ultérieurs. Car, l'Eglise pagano-chrétienne devint d'autant plus puissante qu'elle ne fut plus freinée, disciplinée, surveillée par Jérusalem. Le canon du Nouveau Testament viendra trop tard pour empêcher l'irruption de la philosophie grecque. L'Eglise des Douze *constituait* la chair et le sang du Christ, c'était la matrice de l'Eglise : Paul prêche l'enseignement des Douze (I Cor. 11.23 ; 15...). Mais, après lui, l'Eglise lit le Nouveau Testament à travers sa propre pensée païenne faite d'idéalisme, de haine de la matière, de l'immortalité de l'âme... Elle oublie de ce fait qu'elle ne vit pas en elle-même mais uniquement par son attachement au cordon ombilical de la Parole de Dieu incarnée en Israël. Elle oublie que la crucifixion est la preuve qu'il se peut toujours qu'elle ne reconnaisse pas son Seigneur lorsqu'il viendra en gloire, tout comme les chefs des Juifs en Terre Sainte sont passés sans reconnaître Celui qu'ils attendaient pourtant avec impatience ? En regard de l'histoire ecclésiastique, ce risque n'est pas un simple épouvantail si l'on veut bien se rappeler la tentative de l'Eglise Orthodoxe orientale à ses débuts d'extirper du Nouveau Testament toute citation de l'Ancien,

l'inquisition espagnole, les pogromes catholiques-polonais, orthodoxes-russes ou luthériens-allemands... précisément contre ces Juifs, contre ce Jonas d'où nous est venu le salut (Jn. 4.22) !

Nous sommes en 1958. Vingt siècles nous séparent des Apôtres et de la Communauté-Evêque de Jérusalem. Même si nous voulions rentrer dans le bercail de l'Eglise judéo-chrétienne notre Mère, nous ne le pourrions puisque les Douze sont morts et la communauté de Jérusalem a disparu — du moins apparemment. Pouvons-nous alors aujourd'hui parler du schisme initial ? C'est ici que l'Eglise Réformée doit jouer son rôle. Elle a reçu de Dieu une vocation unique *dans* l'Eglise universelle ; l'Eglise chrétienne tout entière est bâtie sur le fondement des Apôtres, car *seuls,* ils ont rempli les fonctions d'envoyés du Christ. Or, l'Apôtre est, selon le droit juif, "comme celui qui l'a envoyé" ; l'Apôtre est donc Christ lui-même et son témoignage que nous recevons aujourd'hui dans l'Ecriture sainte et le Nouveau Testament "nous place en face du Christ" (8). Attendu que le Nouveau Testament est le procès verbal de la prédication des apôtres, le récit de l'accomplissement des Ecritures, il est la chair et le sang des apôtres, et ainsi, la chair et le sang du Christ — et non seulement du Christ, mais aussi de l'Eglise de Jérusalem dont Christ est le roi. Nous Réformés, nous avons reçu vocation d'annoncer à toutes les confessions chrétiennes, qui sont autant de membres de l'Eglise déchirée : il n'y a qu'une possibilité d'unité, c'est la communion avec Christ seul. Le Nouveau Testament est pour nous en 1958 Christ lui-même. Le Nouveau Testament est la chair du Christ aujourd'hui, l'accomplissement des Ecritures, comme Jésus de Nazareth l'était hier. A tous, à chacun et à nous-mêmes, nous crions : le témoignage des Apôtres qui est la Bonne Nouvelle de la victoire sur le péché et la mort, le but de toutes les Ecritures anciennes, est aujourd'hui, ici et maintenant la présence-même de l'Eglise des Douze que nous avons dédaignée, abandonnée hier.

Il n'y a qu'un remède pour la guérison de l'Eglise pagano-chrétienne déchirée : rentrer humblement, non pas à Rome, ni à Genève, ni à Moscou, mais rentrer à Jérusalem. Et cela veut dire d'abord la conversion nouvelle, totale au témoignage des Apôtres. Oui, rentrer à Jérusalem en rentrant fermement dans le message des Apôtres, et en même temps prier et œuvrer de toutes nos forces pour le rétablissement de l'Eglise judéo-chrétienne qui, par vocation, est l'Eglise-Mère, l'Eglise surveillante, l'Evêque de toutes les Eglises païennes ses enfants.

(8) O. Cullmann, *La Tradition* (Cahiers théologiques).

En guise de conclusion, nous voudrions à présent émettre quelques réflexions sur le rôle actuel de l'Israël *cata sarca* selon Romains 9-11.

Dieu n'a pas rejeté son Peuple (Rom. 11.1) mais la question juive est un *musterion* (11.25) dans lequel l'Apôtre a reçu la grâce de plonger les regards. Tout d'abord, le Peuple n'a pas refusé le Messie en tant que tel mais pensant qu'il n'était pas le vrai. De plus, tous les Juifs n'ont pas eu cette attitude négative, loin de là. Si c'est à cause du refus partiel du Peuple qu'on arrive à la notion de rejet, nous les Gentils, nous sommes également sous la même condamnation car, aujourd'hui plus que jamais, l'Eglise dans le monde est un "petit troupeau". Non, Dieu n'a pas rejeté le Peuple qu'il avait suscité (11.2) car "les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables" (11.29). Cependant le scandale du refus de la majorité des Juifs demeure. Paul ne l'écarte pas mais reconnaît que "Dieu leur a donné un esprit d'endurcissement" selon la prophétie (11.8). Or, cette mesure de Dieu, pourquoi est-elle intervenue, en vue de quoi ? Voilà le centre de la question juive. Paul y répond fermement et définitivement : ceci est un mystère de grâce et de miséricorde, non de jugement et de condamnation (11.4). D'une part, il était indispensable que la grâce fut grâce pour eux aussi et non une récompense de leurs bonnes œuvres (11.6) en sorte que leur endurcissement momentané est encore le fruit de la miséricorde divine. D'autre part, Dieu a décidé de donner un délai au monde païen, d'inscrire une parenthèse d'amour entre le "tout est accompli" et le jour de gloire de la fin des temps. Dieu a voulu que vous et moi participions à ce salut ; il fallait que tous les hommes soient enfermés dans la même rébellion afin de faire miséricorde à tous également (11.32). Autrement dit, les païens sont deux fois au bénéfice du salut d'Israël, une première fois parce qu'en Christ Israël a été fidèle, une deuxième fois parce qu'après Christ il est devenu infidèle. Il est remarquable que saint Paul lui-même s'adresse toujours uniquement aux Juifs de la Diaspora. Ce n'est qu'après leur refus qu'il se tourne vers les païens. Si les premiers avaient accepté le message apostolique, les seconds ne l'auraient jamais entendu, ainsi qu'en témoigne l'attitude de Jésus. Mais Dieu *retarde* — et retarde seulement — ce point final en attendant que les Gentils soient rentrés, encadrés donc au commencement et à la fin par Israël (11.25-26, 11.11, 9.30-31). Car, l'entrée des païens elle-même n'est pas sans but vis-à-vis du Peuple élu : elle provoque leur jalousie (11.1). Leur rôle ici et maintenant est donc net. Ils ne sont pas abandonnés, donc leur existence continue d'être une prédication. Ils continuent à supporter — même si l'on va jusqu'à considérer le tronc comme privé de sève — les branches vives de l'Eglise. Ce n'est pas nous, mais eux qui sont la racine (11.18). LEV GILLET (9) fait remarquer que, selon le Talmud, la greffe d'une

(9) *Communion in the Messiah*, Londres.

nouvelle branche à un arbre est une métaphore pour l'entrée d'éléments païens en Israël. Rabbi Eléasar ben Pedath (3e siècle) commente Gen. 12.3 en disant : "J'ai deux bonnes branches à enter sur toi (Abraham), Ruth la Moabite et Naomi l'Ammonite"... C'est ce que nous sommes, des Ruth et des Naomi. GILLET continue d'ailleurs en disant : "La théologie du Corps du Christ devrait être reliée à une théologie du corps mystique d'Israël. C'est là l'une des plus profondes et des plus belles tâches du pont théologique entre le Judaïsme et le Christianisme" (10).

L'enjeu est plus grand encore puisque ce sera une résurrection d'entre les morts (Rom. 11.25).

ANDRÉ LACOCQUE, *Bruxelles*.

(10) *Op. cit.*, p. 215.

Dogme et Valeur

En un temps où les Eglises doivent poursuivre le dialogue œcuménique sur le plan doctrinal avec une persévérance accrue, il ne convient pas, semble-t-il, de rouvrir le débat provoqué par le libéralisme théologique : "Faut-il conserver ou répudier le mot dogme" ? (1). Par contre, il est indispensable de mettre à jour la signification de ce mot dogme, le sens que nous, réformés, nous pouvons lui conférer dans le dialogue actuel.

Les encyclopédies et les dictionnaires catholiques et protestants nous renseignent sur les fonctions que remplissent les dogmes dans les édifices théologiques catholiques, orthodoxes et protestants (2). Nous n'avons pas à y revenir. Il est pourtant une signification essentielle et une fonction primordiale du dogme que nous voudrions mettre en lumière dans les remarques suivantes : le dogme est "valeur", non pas "une valeur" à côté d'autres valeurs, mais acte valorisant tant à partir de Dieu qu'à partir de l'homme, si nous prenons soin de ne pas le détacher du Médiateur, Jésus-Christ.

Une telle analyse, le lecteur s'en rendra facilement compte, se présente comme une critique indirecte et détournée de toutes les tentatives exégétiques qui visent à démythiser le message évangélique. Selon nous, la manière de penser du Nouveau Testament et de la tradition qui lui est fidèle, n'est pas mythique dans son intention, ni ne tend à dépasser le stade mythique de la pensée en recourant à une explication philosophique. La manière de penser du Nouveau Testament et de la tradition dans son intention première et dernière est dogmatique. Nous usons du terme dogmatique dans un sens précis, comme le feront voir les observations faites à propos de l'historicisme, de l'orthodoxie et de l'existentialisme théologique, à propos des témoignages néo-testamentaires et post-apostoliques et à propos de la conception barthienne du dogme.

En terminologie théologique, dogmatique ne s'oppose pas, comme en philosophie, à sceptique ou critique, mais à dialectique dans le sens où le platonisme et l'aristotélisme usent de cette méthode inhérente à leur intellectualisme. Il y a un dogmatisme abstrait, excluant l'histoire, c'est celui de la pensée grecque. Il y a un dogmatisme concret, s'enracinant dans l'histoire, c'est celui de la pensée juive et chrétienne. Le premier résulte d'une dialectique qui décèle des rapports logiques entre les idées universelles et excite dans l'âme du philosophe le désir de les contempler pour se libérer

(1) Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897, p. 290.

(2) Cf. l'article monumental de E. Dublanchy dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1924, tome IV, col. 1574 ss, et celui de G. Gloege dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue 1958, tome II, col. 221 ss.

des chaînes de ce monde imparfait et éphémère. Le second se fonde sur la reconnaissance des interventions condescendantes d'un Dieu personnel dans l'histoire et dans l'existence personnelle de son peuple et de son serviteur, Jésus-Christ ; il s'appuye sur la foi en une révélation rédemptrice, qui transforme et renouvelle le monde, l'histoire et l'homme. Le dogmatisme abstrait laisse apparaître l'intention foncière de la sagesse humaine : se sauver du contingent et du corruptible par la contemplation de l'immuable et de l'immortel. Le dogmatisme concret dévoile l'intention dynamique de la sagesse de Dieu : sauver la Création de l'esclavage du Prince de ce monde, en invitant les créatures à se mettre au service de Dieu et du prochain (3).

Dans les premiers chapitres de sa première lettre aux Corinthiens, l'apôtre Paul indique l'essentiel de ce que nous nommons le dogmatisme chrétien. Il énonce clairement la différence irréductible qui existe entre la sagesse grecque et la sagesse de Dieu. Puis il en qualifie les méthodes originales, d'un côté la dialectique, de l'autre la démonstration d'Esprit et de puissance : "Ma parole et ma prédication ne reposaient pas sur les discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi fût fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu" (4).

Les Corinthiens (tout comme nous, hommes du XX[e] siècle, vivons dans l'ambiance des existentialismes et du marxisme) sont sensibilisés par la sagesse populaire de leur temps : stoïcisme, épicurisme; ils sont perméables aux discours des rhéteurs publics, à leurs raisonnements probants et séduits par le récit de leurs expériences et de leurs observations. Paul les bouleverse. Il renverse un à un les appuis de leurs convictions, sans se servir d'arguments empruntés aux "philosophes" en vogue. Il prêche Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Sa parole engendre la foi : *fides ex auditu*. L'homme renaît. Il est une nouvelle créature, le temple de l'Esprit de Dieu, dont la vie est cachée en Christ. Démonstration d'Esprit et de puissance, sans commune mesure avec la sagesse des hommes.

Plus tard, un élève des philosophes, converti à l'Evangile, s'exprimera de la même manière que Paul sur l'opposition "radicale" entre le dogmatisme grec et le dogmatisme chrétien, même s'il entrevoit dans leur rencontre historique certaines coïncidences mystérieuses. Dans le premier chapitre de son *Contra Celsum*, Origène, ce merveilleux artisan de la pensée, qui transvalue et transmute les mots de la philosophie païenne en mots précieux pour la philosophie chrétienne, Origène écrit : "L'Evangile possède une

(3) Le P. Laberthonnière est certainement l'auteur qui, au début de ce siècle, en avance sur les recherches actuelles, a le mieux discerné l'opposition entre la problématique chrétienne et la problématique grecque, cf. son excellent ouvrage : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904.

(4) I Cor. 2.4. Cf. Charles Masson, "L'évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul", *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, p. 95 ss.

Dogme et Valeur

En un temps où les Eglises doivent poursuivre le dialogue œcuménique sur le plan doctrinal avec une persévérance accrue, il ne convient pas, semble-t-il, de rouvrir le débat provoqué par le libéralisme théologique : "Faut-il conserver ou répudier le mot dogme" ? (1). Par contre, il est indispensable de mettre à jour la signification de ce mot dogme, le sens que nous, réformés, nous pouvons lui conférer dans le dialogue actuel.

Les encyclopédies et les dictionnaires catholiques et protestants nous renseignent sur les fonctions que remplissent les dogmes dans les édifices théologiques catholiques, orthodoxes et protestants (2). Nous n'avons pas à y revenir. Il est pourtant une signification essentielle et une fonction primordiale du dogme que nous voudrions mettre en lumière dans les remarques suivantes : le dogme est "valeur", non pas "une valeur" à côté d'autres valeurs, mais acte valorisant tant à partir de Dieu qu'à partir de l'homme, si nous prenons soin de ne pas le détacher du Médiateur, Jésus-Christ.

Une telle analyse, le lecteur s'en rendra facilement compte, se présente comme une critique indirecte et détournée de toutes les tentatives exégétiques qui visent à démythiser le message évangélique. Selon nous, la manière de penser du Nouveau Testament et de la tradition qui lui est fidèle, n'est pas mythique dans son intention, ni ne tend à dépasser le stade mythique de la pensée en recourant à une explication philosophique. La manière de penser du Nouveau Testament et de la tradition dans son intention première et dernière est dogmatique. Nous usons du terme dogmatique dans un sens précis, comme le feront voir les observations faites à propos de l'historicisme, de l'orthodoxie et de l'existentialisme théologique, à propos des témoignages néo-testamentaires et post-apostoliques et à propos de la conception barthienne du dogme.

En terminologie théologique, dogmatique ne s'oppose pas, comme en philosophie, à sceptique ou critique, mais à dialectique dans le sens où le platonisme et l'aristotélisme usent de cette méthode inhérente à leur intellectualisme. Il y a un dogmatisme abstrait, excluant l'histoire, c'est celui de la pensée grecque. Il y a un dogmatisme concret, s'enracinant dans l'histoire, c'est celui de la pensée juive et chrétienne. Le premier résulte d'une dialectique qui décèle des rapports logiques entre les idées universelles et excite dans l'âme du philosophe le désir de les contempler pour se libérer

(1) Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897, p. 290.

(2) Cf. l'article monumental de E. Dublanchy dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1924, tome IV, col. 1574 ss, et celui de G. Gloege dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue 1958, tome II, col. 221 ss.

des chaînes de ce monde imparfait et éphémère. Le second se fonde sur la reconnaissance des interventions condescendantes d'un Dieu personnel dans l'histoire et dans l'existence personnelle de son peuple et de son serviteur, Jésus-Christ ; il s'appuye sur la foi en une révélation rédemptrice, qui transforme et renouvelle le monde, l'histoire et l'homme. Le dogmatisme abstrait laisse apparaître l'intention foncière de la sagesse humaine : se sauver du contingent et du corruptible par la contemplation de l'immuable et de l'immortel. Le dogmatisme concret dévoile l'intention dynamique de la sagesse de Dieu : sauver la Création de l'esclavage du Prince de ce monde, en invitant les créatures à se mettre au service de Dieu et du prochain (3).

Dans les premiers chapitres de sa première lettre aux Corinthiens, l'apôtre Paul indique l'essentiel de ce que nous nommons le dogmatisme chrétien. Il énonce clairement la différence irréductible qui existe entre la sagesse grecque et la sagesse de Dieu. Puis il en qualifie les méthodes originales, d'un côté la dialectique, de l'autre la démonstration d'Esprit et de puissance : "Ma parole et ma prédication ne reposaient pas sur les discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi fût fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu" (4).

Les Corinthiens (tout comme nous, hommes du XX[e] siècle, vivons dans l'ambiance des existentialismes et du marxisme) sont sensibilisés par la sagesse populaire de leur temps : stoïcisme, épicurisme; ils sont perméables aux discours des rhéteurs publics, à leurs raisonnements probants et séduits par le récit de leurs expériences et de leurs observations. Paul les bouleverse. Il renverse un à un les appuis de leurs convictions, sans se servir d'arguments empruntés aux "philosophes" en vogue. Il prêche Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Sa parole engendre la foi : *fides ex auditu*. L'homme renaît. Il est une nouvelle créature, le temple de l'Esprit de Dieu, dont la vie est cachée en Christ. Démonstration d'Esprit et de puissance, sans commune mesure avec la sagesse des hommes.

Plus tard, un élève des philosophes, converti à l'Evangile, s'exprimera de la même manière que Paul sur l'opposition "radicale" entre le dogmatisme grec et le dogmatisme chrétien, même s'il entrevoit dans leur rencontre historique certaines coïncidences mystérieuses. Dans le premier chapitre de son *Contra Celsum*, Origène, ce merveilleux artisan de la pensée, qui transvalue et transmute les mots de la philosophie païenne en mots précieux pour la philosophie chrétienne, Origène écrit : "L'Evangile possède une

(3) Le P. Laberthonnière est certainement l'auteur qui, au début de ce siècle, en avance sur les recherches actuelles, a le mieux discerné l'opposition entre la problématique chrétienne et la problématique grecque, cf. son excellent ouvrage : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904.

(4) I Cor. 2.4. Cf. Charles Masson, "L'évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul", *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, p. 95 ss.

démonstration qui lui appartient en propre, plus divine que celle des Grecs, établie par la dialectique" (5). Cette démonstration repose sur la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ.

La pensée dogmatique chrétienne découle donc de l'Evénement central de l'histoire. Elle trouve en lui la garantie de la validité des conséquences qu'elle en tire sur le plan de la réflexion, comme au niveau de l'existence vécue, la foi tire sa garantie du Saint-Esprit. Or cet événement brise le déterminisme, fait éclater le principe de causalité. Il est vain de le mettre en question, parce qu'il se présente comme mise en question et interrogation de toutes choses ; lui-même n'est jugé par rien, en ce qu'il est la révélation du Juge et du Sauveur. En ce sens, on pourrait préférer au terme de "démonstration", riche de résonnances rationalisantes pour nos esprits hellénisés, celui de "monstration". L'Evangile, illuminé par l'Esprit, indique, désigne, montre Jésus-Christ, le Révélateur agissant dans l'histoire. Il est actuel, parce qu'il est acte, dynamisme par l'Esprit saint, dont l'origine et le terme sont à chercher dans le Père et dans le Fils. Toute "monstration" est inséparable du Dieu qui se révèle comme Dieu un et trine.

Si la pensée dogmatique chrétienne — et c'est d'elle seule que nous aurons à parler dorénavant — résulte de ce "renouvellement de l'intelligence" dont témoigne Paul dans sa manière d'interpréter l'Ecriture, pourrait-on lui contester son caractère spécifiquement chrétien ? L'hellénisme pourrait objecter qu'il connaît aussi cette manière de penser et que sans son apport la théologie chrétienne serait inconcevable.

Un des meilleurs connaisseurs de la philosophie et de la religion grecques soutient cette thèse ; il écrit : "...la religion populaire des Grecs ne connaissait aucun "dogme", mais dogme et doctrine, bref toute théologie rationnelle, viennent pourtant des Grecs, plus précisément de la philosophie grecque. Or il ne faut pas oublier que, historiquement, la philosophie grecque fut la plus grande œuvre de l'esprit grec dans le domaine religieux. Elle a survécu à la religion populaire des Grecs depuis des milliers d'années..." (6). Mais le problème est justement de savoir si le dogmatisme chrétien ne risque pas de perdre sa spécificité en cherchant un allié dans le dogmatisme grec, à moins qu'il ne prenne soin de transformer du tout au tout le sens de ses concepts. Le danger de se métamorphoser en gnose menace toujours l'Evangile. La gnose, héritière en partie du dogmatisme grec, méconnaît la structure fondamentale du dogmatisme chrétien ; elle fait bon marché de l'historicité de la révélation et de la décision existentielle devant laquelle elle place l'homme.

(5) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, L. 1, c. 2. *MPG* 11, 656.

(6) WERNER JAEGER, *Humanisme et théologie*, traduit de l'anglais par H.D. Saffrey, Paris 1956, p. 119 s.

En outre, les partisans de l'herméneutique historicisante font des réserves sur le caractère dogmatique foncier de la manière de penser du Nouveau Testament et de la tradition. Ils constatent que les dogmes en se formulant dans les catégories de la pensée hellénique prennent un caractère légaliste et juridique ; décisions conciliaires, ils ont force de loi et deviennent des instruments au service de l'intolérance. Que nous sommes loin alors, selon eux, du Dieu miséricordieux de l'Evangile, de son amour gratuit, de cette philanthropie que les hommes doivent exercer les uns vis-à-vis des autres ! Que nous sommes loin aussi de la simplicité évangélique, lorsque nous suivons le chemin glissant des spéculations hasardeuses, où le dogme devient le prétexte à échafauder des théories !

On ne peut nier que les dogmes aient joué ce rôle au cours des siècles. Soumis à cette "loi de retombée" comme tout acte qui vise une valeur, loi si finement décrite par Henry Duméry (7), le dogme s'est vu traité comme un principe, comme une proposition doctrinale ou juridique. On l'a ainsi extrapolé de la réalité vivante qui lui donnait la vie ; on l'a réduit arbitrairement à ce qui n'était que l'une de ses significations, la connaissance normative qu'il donne de Dieu. On a majoré aussi l'une de ses fonctions au dépens des autres, sa fonction disciplinaire en face des hérésies. Mais ce ne sont là que deux aspects de cette réalité complexe qu'est le dogme. La critique libérale ou néo-libérale adressée à de tels aspects du dogme reste valable dans la mesure où, refusant tout examen critique, ils donnent naissance à des déviations graves pour la théologie (8).



Depuis la Contre-Réforme, la théologie réformée n'est pas à l'abri de ces déviations qui faussent le dogme et en donnent des définitions limitatives. Sans reprendre les distinctions si souvent clairvoyantes de la scolastique protestante, étudiées sous le terme générique d'*articulus fidei* et de leurs fondements (*fundamentum organicum, fundamentum substiantiale, fundamentum dogmaticum*), il nous faut envisager sommairement et d'un point de vue

(7) Toute l'œuvre de Duméry est en partie un commentaire de cette loi ; nous renvoyons le lecteur désireux de connaître cette œuvre forte et audacieuse, l'une des plus originales de notre temps à sa *Philosophie de la religion*, Essai sur la signification du christianisme, Paris 1957 (Tome I, p. 121 ss, sur la "loi de retombée").

(8) Cf. A. Sabatier, *op. cit.*, et Paul Haeberlin, *Das Evangelium und die Theologie*, Munich-Bâle 1956, où l'auteur fait une critique très perspicace des "déraillements" de la foi. Nous avons exprimé notre position à ce sujet dans "Foi et théologie", *Im Dienste der Wahreit*, P. Haeberlin zum 80. Geburtstag, Berne 1958, p. 121 ss.

systématique trois positions qui n'ont pas su et pu sauvegarder comme la scolastique protestante, la complexité nuancée de la réalité du dogme : l'historicisme, l'orthodoxie et l'existentialisme théologique (9).

Nous pouvons donner de l'*historicisme* la définition suivante : l'historicisme est l'une des tendances théologiques dominante de la fin du XVIII[e] s. et du XIX[e] s., qui applique les critères de la méthode historico-critique à l'ensemble des données du christianisme considérées comme des phénomènes purement humains, soumis à la loi de l'analogie et de la corrélation, à un déterminisme rigoureux excluant toute intervention surnaturelle.

La base philosophique de l'historicisme est proche de celle du positivisme, qui considère l'histoire comme la réalité dernière et rejette comme mythique et métaphysique toute réalité qui ne serait en devenir, comme par exemple, l'Acte pur, les Idées ou l'Etre. Ce devenir est conçu comme un mouvement évolutif qui parcourt et constitue les étapes de l'histoire de l'humanité, au cours desquelles la religion se modifie : religion mythique, métaphysique et positive.

Que devient le dogme dans un tel contexte ? Il est le produit intellectuel d'une conscience collective, celle d'une Eglise qui formule ses croyances d'après les diverses mentalités intellectuelles au sein desquelles elle vit. Les dogmes ont donc une utilité en ce qu'ils donnent une cohérence doctrinale et disciplinaire à l'Eglise ; mais leur utilité est relative aux préoccupations théoriques et pratiques de telle ou telle époque. Les dogmes n'ont donc pas de valeur permanente. L'historicisme majorera les préceptes pratiques, dont la valeur utilitaire est durable, aux dépens des points de doctrine qui n'ont qu'une validité transitoire. Cette distinction entre le pratique et le théorique, entre la croyance et la théologie a pu recevoir un fondement doctrinal grâce au kantisme. La distinction entre la révélation primitive de Jésus (paternité de Dieu, amour du prochain) repérable par la méthode historique, et les dogmes qui sont l'œuvre de l'Eglise, a reçu un semblant de vérification grâce au progrès de la connaissance historique.

L'historicisme tend à évacuer les dogmes considérés d'après l'optique traditionnelle comme des principes révélés. Il décèle sous ce prétendu caractère révélé, l'intrusion d'une métaphysique de type réaliste, que la mentalité historico-scientifique moderne ne peut plus accepter. L'historicisme se présente donc comme une critique d'une certaine *orthodoxie,* celle qui promulgue le dogme de l'inspiration littérale de l'Ecriture et la fermeture surnaturelle du canon. Les réformateurs partageaient avec les humanistes le goût des études historiques ; par fidélité à la souveraineté de Dieu

(9) Nous laissons de côté le problème spécifique du catholicisme moderne, celui du développement homogène du dogme que Newman a eu le mérite de poser dans toute son ampleur, cf. JEAN GUITTON, *La philosophie de Newman,* Essai sur l'idée de développement, Paris 1935, et J.-H. WALGRAVE, *Newman, le développement du dogme,* Paris 1957.

et au témoignage intérieur du Saint-Esprit, ils ont fermement rejeté toute théopneustie ; pour eux, le canon est fermé en fait, mais non en principe, parce qu'ils n'envisagent pas le canon des Ecritures, comme du reste le canon de la foi, sous la forme d'une révélation accordée à l'Eglise. Mais l'orthodoxie ne s'est guère souciée de ces réserves.

Sa base doctrinale repose sur l'affirmation suivante : le Dieu créateur a établi une fois pour toutes un "langage", un ensemble de règles et de normes, d'idées et de concepts, auxquels il est lié. Ce monde intelligible de la Bible servirait de calque pour les propositions théologiques élaborées par les théologiens. Cet essentialisme conceptuel fonde la réalité religieuse connaissable grâce au *lumen naturale* et au *lumen surnaturale,* dont l'homme est doté.

Au milieu des controverses, l'orthodoxie devait pouvoir s'appuyer sur une autorité supérieure à celles de ses confessions de foi et de ses synodes aux avis divergents. La Bible sera cette autorité : elle garantit les dogmes, qui deviennent comme dans le catholicisme des propositions normatives. On comprend alors pourquoi les découvertes historiques ébranlèrent profondément l'orthodoxie, qui ne pouvait comme le catholicisme posttridentin chercher quelque secours dans le magistère infaillible du Vicaire du Christ. Elle tentera de soustraire ses dogmes aux conclusions de la recherche historique, mais ce sera au prix de l'historicité de la révélation.

A la fin du XVIII[e] s., un tournant dans l'histoire de la dogmatique, l'historicisme naissant et l'orthodoxie sur son déclin se heurtent violemment ; avec l'apparition du romantisme, s'ouvre une perspective nouvelle : *l'existentialisme théologique.* Son initiateur est incontestablement Kierkegaard, dont l'influence se fera sentir tardivement.

L'existentialisme théologique, faute d'un meilleur terme, s'efforce lucidement de sortir des impasses de l'orthodoxie au nom des droits et des devoirs de la personne (l'individu de Kierkegaard) et de l'historicisme relativiste au nom de l'absolu du christianisme. A la suite d'Hamann, il redécouvre, dans l'Ecriture, l'appel adressé *hic et nunc* à l'homme singulier. A cette interpellation de l'homme par Dieu, présent et agissant dans le Christ, l'homme concret est sommé de répondre par le "oui" ou par le "nom", par un engagement de toute sa personne. Cette décision est pour lui une question de vie ou de mort ; elle l'entraîne sur la voie du paradoxe comme Abraham ou Job, les chevaliers de la foi, soit sur la route spacieuse de la spéculation raisonnable du Professeur Hegel. La foi personnelle qui transforme l'existence est la passion par excellence ; elle fait du "pénitent" le contemporain du Christ expiant sur la Croix, celui qui suit Jésus sur le chemin de la souffrance et du martyre. Une telle foi n'a plus rien de commun avec la foi-connaissance d'une théologie de la contemplation, d'une *theologia gloriae,* dont les Eglises établies s'accommodent trop facilement pour se permettre des compromis avec l'esprit du siècle.



La philosophie de l'existentialisme théologique pourrait se résumer de la manière suivante : critique de tout rationalisme généralisateur qui donne à l'intelligence humaine la possibilité de juger toutes choses d'un point de vue transcendant. Conscient de la limitation de la raison dans sa prétention à connaître l'absolu, cet irrationalisme rejette toute spéculation. Positivement, il est un fidéisme : vivre sa foi, c'est projeter sur l'existence une clarté, c'est la connaître par le dedans comme un appel angoissé au salut et à l'éternité.

Dépouillés de leur portée doctrinale, de leur valeur de connaissance, les dogmes existent cependant. Ils sont valables dans la mesure où ils pressent l' "individu" à franchir les stades de l'existence inauthentique (stades esthétique et éthique) pour faire le saut décisif dans la sphère religieuse. Ce qu'ils perdent en objectivité, ils le gagnent en efficacité. La confession de foi n'est plus le point de départ et le thème directeur d'un enseignement catéchétique confessionnel, mais le ressort propulseur de toute conversion et de toute sanctification. A la limite, la note confessionnelle de l'Eglise tend à s'effacer.

Ces trois positions avec leurs motifs fondamentaux que nous venons de dégager ne sont pas absentes dans la théologie actuelle ; emmêlées les uns aux autres, elles ont des incidences profondes sur la manière de définir aujourd'hui le dogme, les dogmes et les tâches de la dogmatique. Toutes les trois à des degrés divers et sur des points particuliers ont oublié l'originalité de la pensée dogmatique et se sont égarées dans leur compréhension du dogme. Un Barth, un Brunner, un Niebuhr, un Bultmann pour ne citer que les chefs de file, ont cherché, en suivant des voies différentes, à résoudre les apories de l'historicisme, de l'orthodoxie et de l'existentialisme. Leurs œuvres marquent un nouveau tournant (10) dans l'histoire de la théologie. Héritiers directs de ces trois courants, ils ont passé au crible de la critique leurs présupposés ; ils ont réajusté leurs orientations, en tenant compte des conclusions de la théologie biblique, patristique et moderne, des transformations de la philosophie et des exigences actuelles de la prédication de l'Evangile.

***

Si l'historicisme, l'orthodoxie et l'existentialisme théologique se sont éloignés du sens originaire de la notion de dogme et si toute synthèse entre ces trois courants est vouée à l'échec, comme le

(10) Nous avons montré ailleurs en quoi la théologie contemporaine se trouve à nouveau à un tournant, cf. "Orientations actuelles en dogmatique réformée", *RThP*, 1958, p. 45 ss.

prouvent les antagonismes entre Barth et Bultmann, entre Barth et Brunner, ne sommes-nous pas obligés à retourner à l'Ecriture pour y discerner le sens primitif du dogme, même si le terme n'y figure pas souvent ?

Dans la LXX, le verbe δογματίζειν signifie tantôt avancer une doctrine, une opinion, la légitimer comme chez les philosophes grecs, tantôt ordonner, promulguer un édit. Nous trouvons cette signification dans l'Evangile de Luc, lorsqu'il nous relate le recensement de César Auguste (Lc. 2.1), dans l'Epître aux Hébreux, lorsque l'auteur fait allusion à l'ordonnance pharaonique ordonnant le massacre des nouveau-nés (Héb. 11.23), dans le Livre des Actes, quand il parle d'une loi impériale (Act. 17.7).

Dans l'Epître aux Colossiens, le terme de δόγμα au pluriel prend une couleur nettement théologique. "Jésus-Christ, nous dit Paul, a effacé l'acte, dont les ordonnances nous condamnaient" (Col. 2.14). Ces ordonnances sont celles de la Loi, et la Loi résulte d'un décret de Dieu (11). Plus loin, toujours dans la perspective théologique et dogmatique du Nouveau Testament, Paul reconnaît que le monde a aussi ses préceptes et les impose : "Si vous êtes morts avec Christ aux rudiments du monde, pourquoi, comme si vous viviez dans le monde, vous impose-t-on ces préceptes : ne prends pas, ne goûte pas..." (Col. 2.20-21). Le Christ par sa mort et sa résurrection met fin au règne de la Loi, écrite de main d'homme et ennemie de l'homme, quand elle s'arroge le droit de s'imposer comme "dogme" (cf. Eph. 2.15). Il substitue au prétendu "dogme" de la Loi son dogme. Si les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas usé explicitement de ce terme pour définir le décret de Dieu promulgué en Jésus-Christ, comme le décret rédempteur, est-ce pour éviter l'équivoque avec les "dogmes" de la Loi, écartés par Jésus-Christ ?

Un terme à rapprocher de δογματίζειν, comme le fait Kittel, est celui de ὁρίζειν, fixer, déterminer, décréter (12). Dieu en est le sujet : ainsi, il fixe "un nouveau jour" pour inviter les endurcis à faire pénitence et à recevoir les promesses (Héb. 4.7) ; il a déterminé "la durée des temps", l'histoire et "les bornes des demeures" des hommes (Act. 17.26). Son décret fixe le moment de la mort du Fils de l'homme (Lc. 22.22 ; Act. 2.23) et l'a désigné comme Juge (Act. 17.31 ; 10.42) ; il l'a déclaré Fils de Dieu avec puissance (Rom. 1.4). Fixer, déclarer pour Dieu, c'est réaliser : Jésus se doit d'être maintenant d'une manière manifeste, ce qu'il est déjà depuis la création du monde, selon ce qui est prescrit par Dieu. L'examen des verbes composés ἀφορίζειν, προορίζειν, prédéterminer, prédestiner (cf. Rom. 8.29) confirme cet aspect dynamique du décret divin en la personne de Jésus-Christ et sa fonction "élective" : Dieu détermine tout en fonction de Jésus-Christ (Act. 4.28), Jésus-Christ, "sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu avant les siècles,

(11) Cf. G. Kittel, article "δόγμα", *ThWbNT*, II, p. 233 ss.
(12) K.-L. Schmidt, article "ὁρίζειν", *ThWbNT*, V, p. 453 ss.

avait destinée pour notre gloire" (I Cor. 2.7). L'Epître aux Ephésiens étend à nous-mêmes une telle prédestination : en Jésus-Christ, Dieu nous prédestine à être ses enfants d'adoption (Eph. 1.4,5). C'est à partir de l'élection de Jésus-Christ que Paul a la certitude d'avoir été mis à part comme apôtre, pour annoncer l'Evangile (Rom. 1.1 ss) (13).

Chez les Pères apostoliques, les mots de la famille δογματίζειν prennent des sens multiples, mais sans souligner une relation explicite avec l'élection et la prédestination de Jésus-Christ. Leur sens théologique n'en est pas moins clair. Ignace d'Antioche écrit aux Magnésiens : "Ayez soin de vous affermir dans les enseignements du Seigneur" (14). L'auteur de l'*Epître de Barnabé* précise sa pensée : "Les préceptes du Seigneur sont au nombre de trois : l'espérance et la vie, commencement et fin de notre foi ; la justice, commencement et fin du jugement ; l'amour agissant dans la joie et dans l'allégresse, attestation de la justice" (15). Dans la *Didachè*, le sens dogmatique se précise encore davantage : "A l'égard des apôtres et des prophètes, agissez selon le précepte de l'Evangile" (16).

Beaucoup plus tard, chez Basile de Césarée, nous trouvons une distinction dont l'influence sera considérable sur l'histoire du mot dogme. Dans son *Traité du Saint-Esprit*, nous lisons : "Parmi les δόγματα (doctrines) et κήρυγματα (les définitions) conservées dans l'Eglise, nous tenons les unes de l'enseignement écrit et nous avons recueilli les autres, transmises secrètement, de la tradition apostolique" (17). Selon le P. Pruche, le substantif δόγμα "s'applique aux doctrines et aux usages rituels ayant l'approbation tacite de l'Eglise". Le terme κήρυγμα qualifie l'ensemble des "définitions doctrinales proprement dites, des prescriptions rituelles et canoniques, à tout ce qui est proclamé hautement par l'Eglise comme norme de la foi et des mœurs" (18).

Quant aux mots de la famille κήρυσσειν, ils expriment la prédication accompagnée de démonstration d'Esprit et de puissance (cf. I Cor. 2.4) avec une note doctrinale (cf. la conclusion brève de

(13) Ces passages christologiques mettent en relief la pensée dogmatique du Nouveau Testament : de l'élection de Jésus-Christ à la nôtre en passant par celle des apôtres. Ignace écrira : "Jésus-Christ, notre vie inséparable, est la pensée du Père, comme aussi les évêques, établis jusqu'aux extrémités de la terre, sont dans la pensée de Jésus-Christ", *Aux Ephésiens*, III, 2. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, traduits par P. Th. Camelot, Paris 1945 (Sources chrétiennes 10), p. 51.

(14) *Aux Magnésiens*, XIII, 1. IGNACE, *Lettres*, éd. cit., p. 79.

(15) *Lettre de Barnabé*, I, 6, traduit par Hemmer in *Les Pères Apostoliques*, Paris 1926, p. 30 s.

(16) *Doctrine des Apôtres*, XI, 3, traduit par Hemmer in *op. cit.*, p. 20.

(17) BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*, traduit par B. Pruche, Paris 1947 (Sources chrétiennes 17), p. 232.

(18) Cf. notes doctrinales du P. Pruche, *ibid.*

Marc). Prédication scandaleuse, elle annonce la croix et la résurrection (I Cor. 11.21 ; 15.14 ; Rom. 16.25) (19).

Cette prédication concerne le Christ, élevé à la droite de Dieu, qui demeure le maître du message auquel Paul ne peut rien ajouter. Ce terme désigne l'acte de prêcher (Tite 1.3) ; le Logos s'y révèle et apporte la parole de salut. A travers cet acte particulier, la Parole se fait chair comme le Logos s'est incarné en Jésus ; elle vient à nous comme le message divin confié aux apôtres. L'acte de prêcher est donc pour le Nouveau Testament plus important que la fonction du prédicateur (20) qui est indiquée seulement dans les Pastorales (II Tim. 4.5). Le message, la prédication sont donc étroitement liés à Jésus-Christ historiquement mort et ressuscité, assis et agissant à la droite de Dieu. Ce sont des actes, et des actes qui relèvent d'une personne : Jésus-Christ, mais actualisés dans la prédication apostolique et postapostolique.

⁂

Dans sa *Dogmatik* (21), Hermann Diem passe en revue les tentatives des théologiens contemporains pour redonner à la dogmatique une assise solide après l'ébranlement qu'elle eût à subir de la part de l'historicisme et de l'existentialisme. Il centre son examen sur une question précise, celle des rapports entre l'Ecriture (l'herméneutique) et la tradition d'une part, et le message (le kérugme) et l'enseignement (didascalie) de l'autre. Il discute d'une manière approfondie les positions de Barth et de Bultmann, et celles de leurs disciples, puis dégage ses thèses personnelles en cours de route. L'une d'elles nous semble particulièrement éclairante : Jésus-Christ se prêchant lui-même comme Messie et Sauveur est à l'origine de toute prédication et de tout enseignement chrétiens. Nous ajouterons que Jésus-Christ se prêchant lui-même est le fondement de tout dogme, parce qu'il est, selon les témoignages néotestamentaires et postapostoliques, le sujet et l'objet du message et de la doctrine évangéliques à leur origine et dans leur transmission. Jésus-Christ remplit son office de docteur, comme il remplit celui de roi et celui de prêtre (22). Affirmer, comme nous le faisons, que

(19) G. Friedrich, *ThWbNT*, III, p. 682 *sub verbo*.

(20) La "fonction" s'exprime dans les mots de la famille de διάκονειν. Tout office, d'après le Nouveau Testament, découle du décret de Dieu, il est sanctionné par la communauté et par l'Esprit. La didascalie comme fonction du "docteur" est sous le même régime. Mais les diverses fonctions, si elles dépendent du décret divin, ne peuvent être remplies et reconnues par la communauté comme telles qu'avec l'assentiment des apôtres (cf. note 13).

(21) Hermann Diem, *Dogmatik*, Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, Munich 1955.

(22) Jean-Louis Leuba, article "Doctrine", *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris 1954, p. 74 ss.

la modalité de la pensée chrétienne est dogmatique dans son essence, c'est reconnaître son caractère christologique ; elle est dogmatique en ce qu'elle est déterminée par le décret divin révélé et actualisé en Jésus-Christ, et ensuite "re-présenté" par le Saint-Esprit dans la prédication et les sacrements de l'Eglise.

On ne peut donc faire l'économie de la notion de dogme dans l'analyse des structures de la pensée chrétienne. Négliger cette notion, la considérer comme une substructure adventice, secondaire et dérivée du mesage primitif, c'est ignorer le rapport qui relie en un tout indivisible la révélation de Jésus-Christ, la tradition orale et l'Ecriture (23). Le caractère dogmatique de la pensée chrétienne s'exprime dans les deux canons qui constituent la base de la discipline ecclésiastique : le canon de la foi et le canon des Ecritures, et l'un et l'autre renvoient à Jésus-Christ, à son incarnation, à sa passion rédemptrice et à son retour, selon le dessein de Dieu, comme à leur fondement.

Dans ces conditions, comment définir avec exactitude la nature et la fonction du dogme ? On ne peut recevoir, sans y apporter de sérieuses réserves, la définition catholique traditionnelle : "toute vérité religieuse surnaturellement révélée par Dieu et proposée comme telle à notre croyance par l'Eglise" (24). Certes, le théologien catholique ne confond pas le dogme et la révélation, puisque sa formulation par l'Eglise dépend des circonstances qui le fait passer de l'implicitement vécu à l'explicitement formulé (25). Mais retrouve-t-on dans cette définition le rôle et la place éminente de Jésus-Christ qui se trouve au cœur du kérugme ?



Dans sa critique de cette définition, K. Barth ne se contente pas d'en décéler l'intellectualisme sous-jacent, mais énumère ses faiblesses théologiques. Premièrement, il conteste que les dogmes soient des vérités révélées formellement par Dieu. En effet, seule la Parole de Dieu est la vérité révélée. Cette Parole est souveraine, l'Eglise ne saurait en disposer à sa guise. L'Eglise est l'auteur des dogmes, lorsqu'elle soumet à un examen critique sa prédication en se référant à la norme suprême : la Parole divine attestée par l'Ecriture (26).

(23) Cf. Oscar Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1948, et *La tradition*, Neuchâtel-Paris 1953, où l'auteur n'aborde pas de front le problème de l'origine du dogme, mais souligne le christocentrisme de la foi primitive.

(24) B. Bartmann, *Précis de théologie catholique*, Paris 1947, tome I, p. 27 ss.

(25) Cf. Maurice Blondel, *Histoire et dogme* in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, p. 149 ss. L'une des plus remarquables critiques de l'historicisme et l'une des plus suggestives études du rôle de la tradition comme moyen terme entre le fait historique et la proposition dogmatique.

(26) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zurich 1947, I/1, p. 280 ; cf. *Dogmatique*, Genève 1953, p. 255.

Secondement, Barth déduit de l'affirmation précédente la conséquence suivante : si le dogme n'est pas assimilable et réductible à la vérité révélée, il y tend : *"Das Dogma, nach dem die Dogmatik fragt, ist nicht Offenbarungswarheit, sondern es ist zu der Offenbarungswahrheit hin"*. Le dogme exprime un rapport (*Beziehungsbegriff*), l'accord de la prédication de l'Eglise avec la Bible considérée comme Parole de Dieu. Cet accord n'est jamais un donné que l'on pourrait expliciter d'une manière définitive, développer au gré des circonstances. Il ne peut nous fournir en tant qu'être du dogme, une connaissance totale de la vérité révélée. S'il en était ainsi, notre prédication s'appuierait sur une *theologia gloriae*, elle serait l'expression de notre présence dans le Royaume de Dieu (27).

Troisièmement, si nous identifions le dogme et les dogmes à des vérités révélées, nous en faisons des propositions offertes à l'intelligence comme des thèmes de méditation et de contemplation; nous oublions que le dogme est commandement et ordonnance, selon la Bible. Nous dépersonnalisons la vérité révélée incarnée en Jésus-Christ, pour en faire une vérité théorique, abstraite de la révélation historique. Nous donnons alors à l'homme la possibilité de demeurer neutre en face d'elle, alors qu'elle force l'homme à sortir de son indifférence (28).

Le dogme est donc inséparable de Dieu qui, en se révélant en Jésus-Christ, prend un décret. Il appartient à l'Eglise qui le formule, et il se rapporte, en tant qu'il renvoie à la Parole divine, à la souveraineté de Dieu. Il est donc réponse de l'homme à l'ordre de Dieu. En étudiant le dogme, c'est-à-dire l'accord entre la prédication de l'Eglise actuelle et la Bible, envisagée comme Parole de Dieu, le théologien ne se livre pas à un jeu académique, mais il fait son devoir de serviteur de la Parole divine (29).

Nous n'avons pas à critiquer l'idée que Barth se fait du dogme catholique (30), mais à prolonger les lignes maîtresses de son analyse dans le sens où nous ont conduits les observations précédentes. Premièrement, la Parole de Dieu étant souveraine, on ne peut identifier le dogme et la vérité dont elle est la messagère, sans blasphémer. Mais le dogme n'est-il qu'*humain* ? Assurément, il implique dans sa formulation l'activité de la pensée humaine. De même, en tant qu'acte qui apprécie l'accord entre la prédication de l'Eglise et la Parole, il est un acte d'une volonté humaine. Mais

(27) Barth, *op. cit.*, p. 283 ss ; traduction française, p. 256 s.
(28) Barth, *op. cit.*, p. 285 ss ; traduction française, p. 257 ss.
(29) Barth, *op. cit.*, p. 288 ss ; traduction française, p. 260 ss.
(30) On ne se tromperait pas en soutenant que Barth a une opinion un peu scolaire de la conception catholique du dogme ; il arrache les dogmes de leurs contextes liturgique et mystique qui leur donnent leur plénitude. On peut contester la signification de la liturgie et de la mystique pour les dogmes ; on ne peut faire qu'elles ne soient pas, pour le catholicisme, les expressions vivantes et vécues du dogme.

chercherait-il à estimer cet accord, s'il n'y était invité par la Parole de Dieu elle-même ? Sans la vérité révélée, il n'y aurait donc pas de dogme, parce qu'il n'y aurait pas de prédication. Le dogme déborde la sphère de l'humain en visant, à travers les témoignages bibliques et par le truchement du Médiateur, l'Acte révélateur de Dieu ; mais sa visée reçoit son sens et son être de cet Acte lui-même, dont elle est l'intention.

Secondement, le dogme est ordonnance humaine ; mais il tient sa normativité et son pouvoir de prescrire de l'autorité de Jésus-Christ se prêchant lui-même. Sans cette autorité, l'Ecriture perdrait son sens, elle ne renverrait plus au Sauveur et Seigneur. La recherche d'un accord entre la prédication actuelle de l'Eglise et la Bible, considérée comme Parole de Dieu serait vouée à l'échec. Le dogme donc, comme acte humain établissant une relation entre la prédication de l'Eglise et la Bible, Parole de Dieu, ne peut se concevoir séparé de l'action révélatrice de Jésus-Christ, sinon il serait un acte illusoire et gratuit. Comme tel, il est exigé par le fait que la prédication actuelle de l'Eglise est l'accomplissement de la prédication de Jésus-Christ ; s'il n'y avait pas *continuité entre ces deux prédications,* une transmission et une tradition, le dogme n'aurait plus sa raison d'être (31).

Troisièmement, si le dogme, comme acte humain cherchant à accorder la prédication de l'Eglise à la Bible, se doit d'être obéissant et fidèle à la Parole de Dieu, il ne se laisse pas réduire à une formule intellectuelle, mais porte en lui un appel, une exigence. Il ne fait pas connaître seulement la validité plus ou moins grande de l'accord actuel entre la prédication de l'Eglise et la Bible, mais il place le théologien devant la tâche de corriger, de redresser et de réformer cette prédication. N'est-ce pas encore un indice que derrière son humanité, le dogme laisse apparaître l'acte du Seigneur de l'Eglise ? Il est dogme ecclésiastique, parce qu'il est dogme christologique ; il concerne la vie de l'Eglise, parce qu'il est solidaire de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ, de sa seigneurie sur l'Eglise et le monde (32).

⁂

Ces trois dernières observations nous autorisent à définir le dogme non comme une valeur à côté d'autres valeurs, ce qui nous

(31) Par une autre voie, nous rejoignons partiellement les conclusions de Jean-Louis Leuba dans son article sur "La tâche actuelle de la théologie protestante", *Verbum Caro,* 1958, p. 54 ss.

(32) Nous modifions les conclusions de Barth sur un point précis : tout en reconnaissant que le dogme est acte et concept relevant de l'homme, nous découvrons en Jésus-Christ le fondement dernier de cet acte, et dans sa prédication la garantie dernière de ce concept, en ce que Jésus-Christ suscite cette recherche et son expression conceptuelle. Au-delà de l'acte, il y a la Personne, qui valorise.

entraînerait à une nouvelle forme de libéralisme ou d'orthodoxie, mais comme valeur. Le dogme est valeur, en ce qu'il dirige notre être, notre pensée et notre vouloir vers celui qui vaut absolument et qui seul est capable de valoriser tout être et toute chose d'une manière juste. C'est là l'intentionalité du dogme et ce que nous pourrions nommer sa dimension axiologique. Au-delà de la distinction entre le théorique et le pratique, il tend vers la vérité révélée pour nous la faire mieux connaître et pratiquer. Au-delà de la distinction entre l'humain et le divin, sans pourtant les confondre, il renvoie au dessein de Dieu, révélé et actualisé en Jésus-Christ et exige de l'Eglise une obéissance toujours plus fidèle dans sa prédication, sa célébration des sacrements et son application de la discipline. Il ne peut être une norme statique, définie une fois pour toutes, mais "valeur", source et condition de toute norme ou règle dans l'Eglise.

Cela étant, il nous semble erroné d'examiner le dogme à la lumière des catégories de l'objectivité et de la subjectivité, comme s'il était une donnée extérieure à notre pensée et à notre vouloir ou comme s'il était une émanation d'une conscience collective, celle de l'Eglise ou de ses institutions. Se demander si le dogme est extrinsèque ou intrinsèque à nous-mêmes, c'est perdre de vue qu'il est relatif au décret de Dieu, qu'il dépend du révélateur d'une part, et du Corps de Christ de l'autre. Il est donc inséparable du Dieu qui vient vers nous et qui est avec nous ; il désigne l'œuvre du Dieu trinitaire pour nous, qui n'est pas encore totalement accomplie. C'est pourquoi le dogme fait éclater les catégories de type spatial (objectivité-subjectivité, extériorité-intériorité) ; il se situe au niveau des relations intersubjectives, interpersonnelles qui se nouent dans l'histoire. Il appartient au temps de l'attente et du souvenir, sous le signe du "déjà" et du "pas encore", dont parle O. Cullmann. En ce sens, on peut dire avec K. Barth que le dogme est un concept eschatologique.

Parce que le dogme apparaît dans ce fragment décisif de l'histoire du salut qui va de la résurrection du Christ à sa Parousie, il frappe de relativité toutes les valeurs qui prétendent être des absolus, des succédanés du divin : le Progrès, la Race, la Science, la Beauté... En jetant sur elles la lumière du décret divin, il met en question les fondements dont elles se réclament pour se légitimer : la liberté créatrice de l'homme, la puissance de la classe, le bonheur de l'humanité... ; il dévoile en elles leurs intentions profondes : tentation de s'égaler à Dieu ou consentement à sa volonté. En présence du dogme, rien ne demeure dans l'indifférence ; mais les valeurs garderont leur ambiguïté (démoniaques ou divines) jusqu'au terme de l'économie actuelle.

Dans ces conditions, les dogmes ne peuvent pas servir de normes qui permettraient d'apprécier les résultats des activités de l'homme : sciences, arts, littérature, philosophie, politique, économie, etc. Sinon, le dogme et les dogmes s'arrogeraient un droit

qui revient seulement à la Parole de Dieu ; ils se hausseraient au-dessus du temps de l'attente. User du dogme comme d'une règle formellement et matériellement définie capable de porter des jugements valables sur les activités humaines, c'est en faire la Valeur, diviniser un concept humain, à côté du Dieu vivant, jugeant et valorisant, c'est le présenter comme un objet de contemplation, stérilisant toute activité créatrice de l'homme. Le théologien est-il toujours à l'abri de cette subtile tentation ?

Par contre, le dogme est commandement, il interpelle l'homme dans sa condition charnelle et dans sa situation historique ; il lui ouvre les yeux sur son esclavage et sur sa délivrance, sur son pouvoir de détruire et de créer. Il intervient lorsque l'homme réfléchit devant Dieu sur sa destinée, sur son élection ou sa réprobation, comme une lumière qui donne son sens à sa vie. Le dogme ne concerne pas l'homme isolé, mais l'homme agrégé à une nation, à une race, à un groupe social, au genre humain. C'est à un ensemble d'hommes que la prédication est annoncée, et c'est au nom d'un ensemble de croyants que le théologien étudie le dogme, pour servir à l'édification de l'Eglise.



Quand nous définissons le dogme comme valeur, nous ne nous référons pas à l'une ou l'autre des philosophies contemporaines des valeurs. D'une manière sommaire, on peut dire qu'elles conçoivent les valeurs ou comme des idées de type platonicien, objectives, immuables et éternelles, des relations exemplaires auxquelles on devrait se conformer pour instaurer le vrai, le bien et le beau, ou bien comme une modalité de l'activité créatrice de l'homme, qui, niant les normes en cours et leurs réalisations, promeut des ordres nouveaux. Pour éviter l'objectivisme platonicien qui déprécie la liberté créatrice au profit de la contemplation et le subjectivisme nietzschéen, qui conduit à la relativisation des valeurs et au culte du héros, certains philosophes distinguent entre la Valeur, qui serait le propre de l'Esprit universel en devenir, origine de toute activité, et les valeurs, qui sont les actualisations toujours à renouveler de la Valeur et dont nous sommes les auteurs (33).

Le dogme comme valeur ne se laisse enfermer ni dans une théologie objectiviste, sinon nous l'assimilerions à une vérité formellement révélée, ni dans une théorie subjectiviste, sinon nous en ferions l'expression intellectuelle d'une règle pratique, élaborée par la conscience collective de l'Eglise ou par la conscience individuelle du croyant. En outre, Dieu ne peut être identifié à la Valeur, à l'Esprit universel avec l'infinité de ses possibilités, que le génie humain incarnerait progressivement. Mais le dogme, comme valeur, manifeste la signification de l'acte révélateur de Dieu en Jésus-Christ et le sens de la réponse que nous sommes sollicités de lui donner.

(33) Pour un examen plus approfondi de la confrontation entre les philosophies des valeurs et la signification théologique des valeurs, cf. mon ouvrage sur *Les valeurs et leur signification théologique,* Neuchâtel-Paris 1950.

Les prophètes, puis les apôtres se tournent vers le Christ ; ils le reconnaissent comme l'artisan de la volonté divine. Leur tâche n'est pas d'en déduire des normes valables pour les divers domaines de l'activité humaine, mais de montrer en quoi cette volonté modifie l'histoire et transforme l'homme, elle est volonté créatrice et rédemptrice. Dieu juge : il condamne ou il sauve. Il apprécie : il dévalue ou il valorise. Il est le contraire d'une puissance arbitraire, anonyme et impersonnelle. Il est par excellence en Jésus-Christ, selon le témoignage de l'Ecriture, le Dieu qui aime, juge et élit librement. Le dogme est valeur en ce qu'il dirige notre attention vers le Dieu vivant, seul capable de faire œuvre authentiquement valable.

Mais ce faisant, le dogme nous offre la possibilité de répondre à l'élection de Dieu. Dans l'ordonnance et le décret divins que nous connaissons dans la Bible, l'occasion nous est offerte de témoigner en sa faveur. A l'acte révélateur de Dieu, attesté dans l'Ecriture, correspond le témoignage de l'Eglise à travers les siècles, c'est-à-dire sa prédication, sa proclamation de l'Evangile avec l'infinie diversité de ses formes, en parole, en actes et en œuvres. C'est parce qu'il y a cette correspondance, parce qu'elle se réalise en fait dans l'histoire de l'Eglise, qu'il y a un problème du dogme, de la validité de cette correspondance.

Les fidèles de l'Eglise témoignent, répondent au décret de Dieu, parce qu'il leur donne la possibilité à leur tour de faire œuvre créatrice. Ils peuvent devenir créateurs de valeurs et capables de déprécier et de valoriser, mais en courant le risque de s'égarer, de devenir infidèles à l'acte révélateur de Dieu, à Jésus-Christ. Ils agissent et apprécient dans le temps de la patience de Dieu qui précède le Jugement dernier. Le dogme les rappelle à l'obéissance et à la fidélité.

Hors de Jésus-Christ, nous ne pouvons donc rien faire de valable ; il nous libère de l'inertie et de la passivité, qui se contentent de consommer au lieu de créer ; il nous affranchit d'une activité qui nous aliène en nous poussant à fabriquer des idoles et à imaginer des fables consolatrices. Il nous ouvre le chemin vers la vraie autonomie qui nous permet de faire œuvre valable ; ce n'est pas la voie qui conduit l'homme à une communion immédiate avec Dieu, mais l'oblige à passer par la médiation de l'Homme-Dieu. C'est aussi en cela que le dogme est valeur : notion médiatrice entre l'acte souverain et l'activité créatrice de l'homme. Jésus-Christ est donc la source génératrice du dogme comme valeur, la personne agissante et pensante où se rencontrent la condescendance divine et l'aspiration ascendante de la créature régénérée.

Définir le dogme comme valeur à la lumière de la révélation, c'est mettre à jour la relation étroite entre la grâce divine présente en Jésus-Christ et dans l'Esprit et la prédication de l'Eglise dans le monde. La grâce est ce qui valide et rend l'Eglise capable d'une

œuvre valable, parce qu'elle donne à ses membres la force d'accomplir leur service. Le dogme n'est pas affaire seulement de théologiens, mais de chaque fidèle. L'historicisme, l'orthodoxie, l'existentialisme ont coupé le dogme et les dogmes de leurs racines vivifiantes et les ont empêchés de porter leur fruit dans la vie des fidèles.

Le devoir de la théologie réformée consiste aujourd'hui à reconnaître la plénitude du dogme et de redécouvrir l'originalité de la pensée dogmatique. Sans cette reconnaissance et cette redécouverte, la prédication de l'Eglise manquera d'audace sur le plan de l'action, s'enlisera dans les compromis avec les philosophies sur le plan de la réflexion et se perdra dans les mystiques illusoires sur le plan de la spiritualité. En un temps où l'on galvaude la notion de valeur dans des idéologies néfastes, il est nécessaire de lui rendre sa signification évangélique à partir de cette structure fondamentale de l'Ecriture, de la tradition et de la prédication de l'Eglise qu'est le dogme.

Pour ce faire, il faudra mettre à jour par une herméneutique appropriée les caractéristiques de la pensée dogmatique, non seulement dans l'Ecriture, mais aussi dans l'histoire de la théologie, en discerner l'originalité par rapport aux caractéristiques de la pensée mythique, dialectique, critique et phénoménologique. Effort de recentrement et de confrontation, dont la théologie de la Parole (Barth) et la théologie démythisée (Bultmann) marquent les premiers jalons. L'étude historique de la Bible et de sa transmission avec ses développements et ses mutilations servira à la prédication actuelle de l'Eglise, quand cette prédication atteindra l'homme dans la compréhension qu'il veut avoir de lui-même. Il s'imagine destiné ou à contempler les valeurs, ou à les créer, comme s'il avait recouvré le regard de l'innocence ou la puissance du héros prométhéen. La prédication de l'Eglise doit dissiper ces illusions ; elle le peut en faisant éclater les "langages" des hommes, en troublant leur manière de penser, en affirmant ouvertement le "dogmatisme" de sa pensée. Le chemin de l'humanité, de son histoire et de l'homme passe par celui du Fils de l'homme, dans son abaissement et son élévation, par les événements de Vendredi-Saint et de Pâques. Voilà ce que l'Eglise proclame et vit quand elle considère le dogme comme valeur.

GABRIEL WIDMER, *Saint-Cergue.*

Fidèlité et liberté de la prédication

La prédication est l'événement d'une rencontre, le miracle d'une communication.

Quelles sont les données de cette rencontre, quels en sont les partenaires ?

Dans quelles conditions le miracle de cette communication peut-il s'opérer ?

Quelles sont enfin les conséquences, les aboutissements pratiques de cette rencontre ?

Voilà les principales questions auxquelles nous allons tenter d'apporter une réponse.

I. Les données de la rencontre

La prédication est le miracle d'une communication entre Dieu et les hommes d'un temps déterminé, le temps précisément dans lequel retentit la Parole de Dieu. Or l'événement prodigieux de cette rencontre, avant même qu'il se produise à l'occasion de la prédication, a pris date dans l'histoire. Cette communication, si elle doit être chaque fois vécue tout à nouveau, ne doit cependant pas être chaque fois réinventée. Il a plu à Dieu que l'événement actuel, existentiel de la rencontre entre lui et les hommes, ait son point de référence et de garantie, d'une part dans l'événement historique passé de la venue de Jésus-Christ, d'autre part dans l'événement historique futur du retour de Jésus-Christ. La rencontre de Dieu avec les hommes, avant de se produire aujourd'hui, est déjà un fait historique, un fait dont témoigne précisément l'histoire du peuple que Dieu a rencontré en Jésus-Christ, le peuple des annonciateurs et des témoins de l'événement central et décisif que constituent la venue, la mort, la résurrection et le retour du Seigneur.

Comment cette histoire-là peut-elle devenir notre histoire, comment ce passé et ce futur peuvent-ils devenir notre présent, c'est ce que nous verrons dans la deuxième partie de cet exposé.

Qu'il nous suffise ici de souligner que si Dieu est bien l'un des partenaires de la rencontre, le Sujet par excellence du miracle de la communication, c'est cependant à partir et au travers de l'histoire de son peuple que Dieu veut rencontrer les hommes d'aujourd'hui. La tâche de la prédication ne sera donc pas d'imaginer des rapports essentiellement nouveaux entre Dieu et les hommes, mais bien d'actualiser des rapports donnés et consignés dans l'Ecriture sainte.

En d'autres termes, les partenaires en présence, les deux pôles que la prédication a charge de mettre en communication, sont pratiquement l'Ecriture sainte d'une part, et les hommes d'aujourd'hui

d'autre part. Mais qu'il soit bien entendu, encore une fois, que si Dieu a remis à l'Ecriture sainte en quelque sorte le soin et la responsabilité de le représenter, il ne lui a pas automatiquement délégué ses pouvoirs, il n'en demeure pas moins le Sujet, la seule puissance capable de vivifier une lettre qui, sans l'intervention de l'Esprit, demeure lettre morte.

La première chose à dire de ces deux partenaires, c'est qu'ils sont faits l'un pour l'autre (1). Ils sont faits pour se rencontrer, ils sont faits pour s'affronter dans un combat vital, ils sont faits pour s'aimer. L'Ecriture n'a sa raison d'être que pour l'homme, l'homme ne se comprend et ne reçoit sa vraie vie d'homme que devant et par ce message.

La Bible en effet n'est pas un recueil de sentences générales, applicables à l'humanité certes, mais plus ou moins indépendantes d'elle. L'Ecriture sainte ne nous offre pas une somme de considérations philosophiques et métaphysiques sur Dieu, sur l'homme ou sur le monde. Elle n'est pas un traité de religion et de morale religieuse, l'expression d'une sagesse immuable, extra-temporelle et idéale ; elle ne représente pas tant une valeur spirituelle qu'une puissance. Elle ne contient pas tant des idées que des faits, elle ne consigne pas tant des pensées que des événements. Elle engage moins à la réflexion qu'à la proclamation, elle appelle moins le penseur que le héraut. Davantage qu'un livre de cabinet, elle est d'abord une provocation au combat. Elle est toute frémissante de l'impatience d'être communiquée. Elle n'a pas de sens, ou du moins pas tout son sens, en soi, elle n'a tout son sens que pour les autres et que par les autres. Elle réclame autrui, elle s'avoue pour lui, elle appelle l'homme, elle demande accueil, comme s'il lui fallait un partenaire pour s'accomplir, pour se réaliser dans toute sa vérité. Elle est une déclaration d'amour. Mais que deviendrait une déclaration d'amour si personne n'était là pour l'entendre, pour la recevoir, la refuser ou l'accepter ? En vérité, l'Ecriture sainte a besoin des hommes.

Et les hommes ont besoin de l'Ecriture sainte. L'homme est toujours quelqu'un qui attend, quelqu'un qui espère. Et tout au fond, c'est cela qu'il attend, c'est en cette bonne nouvelle qu'il espère. Cependant, il faut éviter ici un malentendu. S'il est vrai que les hommes ont profondément besoin de l'Ecriture, ils ressentent consciemment et psychologiquement de moins en moins ce besoin. Baser l'attrait d'une prédication, ses chances d'accrochage sur des aspirations prétendues insatisfaites en l'homme, sur une carence spirituelle qui serait douloureusement ressentie, sur la pesanteur intolérable du matérialisme, paraît de plus en plus faux aujourd'hui. Ce puissant levier, qui a si souvent servi l'apologétique chrétienne, est plus que jamais mal étayé. Sur ce point-là, la prédication moderne ne rencontre plus que rarement l'homme, elle donne

(1) Cf. Gustaf Wingren, *Die Predigt*, Gœttingue 1955.

l'impression d'une entreprise qui tourne à vide. Et c'est d'autant plus tragique que justement le contenu de la prédication est ce qui est le plus nécessaire à l'homme, ce qui réellement est seul capable de répondre à sa secrète attente. Paradoxalement, moins l'homme éprouve la nécessité de l'Evangile, plus l'Evangile lui est nécessaire. "Les peuples, dit Bernanos, ne savent pas au juste ce qui leur manque, mais il leur manque quelque chose. Il leur manque ce rêve que leurs pères avaient fait d'une grande aventure à la fois spirituelle et temporelle, d'un immense pèlerinage de l'humanité vers l'âge d'or des Béatitudes évangéliques". Et Billy Graham disait aux Américains : "Vous vous croyez heureux et vous allez chez le psychiâtre. Vous êtes riches et vous êtes misérables, vous avez tout ce qu'il vous faut et vous vous demandez ce qui vous manque. Qu'est-ce qui ne va pas ?"

Dans quel sens faut-il entendre que l'homme est fait pour le message chrétien et pourquoi au juste en a-t-il besoin ?

Il en a besoin pour retrouver sa véritable humanité. L'homme, en effet, a été créé par la Parole de Dieu ; son existence, même rebelle et prétendue indépendante, demeure liée à cette Parole, de laquelle, seule, en définitive, elle peut recevoir une signification valable.

La prédication n'est donc pas, uniquement, une révélation sur Dieu. Elle est, tout autant, une révélation sur l'homme. Ce qu'elle apporte à l'homme, en Christ, ce n'est pas une adjonction surnaturelle, une sorte de conscience religieuse, le complément métaphysique indispensable à sa nature, la spiritualité capable d'équilibrer ou d'absorber le matérialisme inhérent à l'humaine condition. En un sens un peu paradoxal, on pourrait dire que la prédication n'ajoute rien à l'homme, elle lui enlève ce qu'il a de trop, elle le libère de ce qui l'aliène. Elle ne lui confère pas une surnature ; au contraire, elle le dépossède de sa surnature diabolique ou angélique. Nous savons bien que ce n'est pas d'aujourd'hui que l'homme succombe à la tentation de devenir comme Dieu. L'homme est un possédé, il est un prisonnier qui, plus ou moins consciemment, soupire après un libérateur. Il y a au fond de lui-même un besoin fou d'humanité totale, une soif de plénitude et d'accomplissement, la hantise de briser ses fatalités, d'échapper à la solitude. Son incrédulité même, son scepticisme ou son refus de recevoir la Parole de Dieu est encore le signe d'une aliénation, la preuve que des forces démoniaques le retiennent captif et l'empêchent d'adhérer à ce qui le rendrait à lui-même, en même temps qu'à Dieu.

Le salut, c'est peut-être simplement et premièrement : redevenir un homme, retrouver une authenticité originelle, accepter avec reconnaissance et avec joie de n'être qu'une créature. La prédication a pour tâche de faire que l'homme soit homme, de le conformer à ce qu'il est originellement, à l'image de Celui qui, pour nous sauver, est devenu "comme un simple homme" (Phil. 2.7). Il

est moins ici question "d'amener des âmes à Christ", que d'amener des hommes à eux-mêmes, dans la vérité et la liberté de Christ.

Mais cela exige une lutte sans merci, cela comporte une déclaration de guerre. Il s'agit d'emporter des positions solidement tenues, de débouter des forces assiégeantes qui, le plus souvent, peuvent compter sur la complicité et la collaboration de l'assiégé lui-même. Car il plaît à l'homme pécheur d'être aliéné, il finit par aimer les puissances qui l'asservissent. La prédication en intervenant comme une force de libération, agit à la manière d'un exorcisme. Voilà pourquoi elle est toujours un combat, voilà pourquoi elle suscite toujours une résistance. La pire résistance est celle de l'indifférence, qui condamne l'affrontement à devenir une guerre d'usure. Alors, il faudra que le prédicateur, à force de fidélité, de persévérance et d'agressivité, use l'indifférence sans être usé par elle.

C'est un dur combat, dur pour le prédicateur et dur pour l'auditeur ; un combat où il faut oser tirer à balles, alors que l'on tire si souvent à blanc ; un combat dans lequel il faut s'engager "en vainqueur, pour vaincre" (Apoc. 6.2), et ne pas jouer battu. "Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes" a dit Rimbaud. Oui, c'est un combat acharné, qui demande peu de ménagements et beaucoup d'amour.

Dès lors, la prédication ne saurait être ni ennuyeuse, ni attrayante. L'ennui vient des tirs à blanc qui n'atteignent personne, des prudences, de la sentimentalité, du moralisme, par lesquels on croit devoir mener les guerres de Dieu, des paroles pieuses et inactuelles qui, loin de libérer, ne font qu'encombrer l'esprit et l'âme de poussière. L'ennui vient par défaut de communication, par échec de la rencontre. Car, lorsque les deux partenaires sont vraiment confrontés l'un à l'autre, lorsque la vérité de l'Ecriture sainte est annoncée aux hommes d'aujourd'hui (nous disons bien : la vérité de l'Ecriture sainte et non pas une autre vérité, et non pas une sagesse, une philosophie ou une morale, et non pas les idées, les conceptions et les problèmes du prédicateur, mais la vérité de cette Ecriture sainte qui est toute tournée vers l'homme, qui est faite pour l'homme ; et nous disons bien d'autre part : les hommes d'aujourd'hui et non pas les vieilles dames d'autrefois, et non pas les cerveaux d'aujourd'hui, ni les âmes d'aujourd'hui, ni les fossiles d'aujourd'hui, mais les hommes d'aujourd'hui qui, eux aussi, sont faits pour cette Parole, sont destinés à se retrouver dans cette Parole), lors donc que la vérité de l'Ecriture sainte est annoncée aux hommes d'aujourd'hui, alors l'ennui n'existe pas, l'ennui est, par définition, impossible. Un vrai combat ne peut pas être ennuyeux.



Quant à chercher à être attrayante, c'est là une coquetterie dont n'a pas besoin la prédication. Une prédication attrayante pèche aussi par défaut de vraie rencontre. Elle est une tentative de rencontre sur un mauvais terrain. L'attrait cherche à combattre

l'ennui. Mais comme l'ennui n'a rien à faire avec une véritable prédication, l'attrait qui tente de le conjurer n'a rien à faire ici non plus. Nous sommes à côté de la question. Chercher à rendre une prédication attrayante, c'est la revêtir d'oripeaux de théâtre, c'est l'adapter au goût du jour, c'est faire d'un combat une distraction mondaine. La Parole de Dieu n'a pas besoin de brocarts, ni de faux brillants pour retenir l'attention. Elle n'a besoin que de la simple vérité, puissante et conquérante, dépouillée de tout artifice.

Défaut de communication, échec de la rencontre, venons-nous de dire. Il nous faut voir maintenant comment, dans quelles conditions peut s'opérer une authentique rencontre entre ces partenaires à présent reconnus, sinon encore véritablement connus.

II. Les conditions de la rencontre

Les partenaires en présence, rappelons-le, sont : l'Ecriture sainte d'une part, les hommes d'aujourd'hui d'autre part. Pas question d'en imaginer d'autres. Pas question que la prédication communique autre chose que le témoignage apostolique, pas question non plus que ce témoignage s'adresse à d'autres qu'aux hommes d'aujourd'hui.

La prédication chrétienne est donc tenue à une double fidélité : fidélité à l'Ecriture d'une part, fidélité à l'homme d'aujourd'hui d'autre part. Fidélité à vrai dire difficile et problématique, parce que nous n'avons pas affaire à des idées qu'il s'agirait de communiquer à des cerveaux, mais bien à une histoire, l'histoire sainte, qu'il s'agit de transmettre et d'incorporer à une autre histoire, la nôtre, aujourd'hui. La prédication est l'occasion, non pas d'un choc d'idées, mais d'un choc d'histoires, d'une rencontre d'événements.

Or, comment une histoire ancienne, vieille de deux, trois ou six mille ans, peut-elle non seulement informer l'histoire d'aujourd'hui, mais encore être véritablement vécue comme un événement contemporain, actualisée au point de devenir plus vraie encore, plus réelle et plus présente que les données historiques les plus récentes ? Voilà le problème.

Faut-il s'étonner que les prédicateurs, devant un problème aussi ardu et humainement insurmontable, oscillent sans cesse entre deux tentations, qui sont en même temps deux infidélités : infidélité au donné révélé pour sauvegarder la fidélité aux hommes de notre siècle, ou alors, inversement, infidélité à notre temps, au profit d'une soi-disant fidélité à l'Ecriture.

Dans le premier cas, on réduit l'histoire sainte à une métaphysique, à une philosophie religieuse ou encore aux idées du prédicateur, étant bien entendu que ces idées peuvent être d'inspiration biblique, et même profondément chrétiennes. On lâche le texte et

l'histoire dont il est l'expression, au profit d'un idéalisme ou d'une morale, ou d'un texte-prétexte, ou encore de slogans dont on est sûr qu'ils trouveront un écho chez l'auditeur. On arrive ainsi à parler aux hommes d'aujourd'hui, à leur parler parfois avec un sens remarquable de leur situation et de leurs problèmes, à leur parler de Dieu, de Jésus-Christ, de la Bible. Mais précisément, on leur parle de tout cela, on leur communique des idées sur Dieu, des idées bibliques même, mais pas la Parole de Dieu. On prêche sur un verset, sur un demi-verset, sur un texte aussi parfois, mais on ne prêche pas un texte. On actualise des idées éternelles, on n'actualise pas une histoire. La dangereuse qualité de telles prédications, disons plutôt de tels prédicateurs, est que souvent ils ont de l'attrait, ils évitent l'ennui, ils s'adressent incontestablement aux gens de leur temps. On va donc les entendre. On ne va pas entendre la prédication de la vérité révélée, on va entendre le prédicateur X ou Y, si original, si moderne et qui sait si bien parler.

Inversement, on rencontre des prédicateurs qui ont le souci d'une grande fidélité au texte biblique et à l'histoire sainte, mais un beaucoup moins grand souci de fidélité à l'auditeur moderne. "Voilà ce que Dieu a fait, disent-ils, voilà ce que nous dit l'Ecriture, voilà les faits historiques. C'est clair, c'est comme ça, c'est la vérité. Débrouillez-vous avec la réalité objective de votre salut. La tâche du prédicateur est d'annoncer le salut, ce n'est pas de se mettre en souci d'être compris. C'est là l'affaire du Saint-Esprit".

Oui, c'est vrai, c'est là l'affaire du Saint-Esprit. Mais le Saint-Esprit veut-il agir autrement qu'à travers notre sympathie pour les hommes, autrement qu'à travers notre approche attentive et douloureuse d'autrui ? Certes, ce n'est ni notre amour, ni notre connaissance du monde, ni notre quête passionnée de l'humain qui opéreront le miracle de la rencontre entre Dieu et les hommes. Mais ce miracle se produira-t-il, si ceux qui ont été choisis pour en être les instruments, ne témoignent pas d'une égale connaissance, et de l'Ecriture sainte, et des hommes auxquels elle est destinée ?

Nous n'avons pas le droit de mettre notre confiance dans l'efficacité de la Parole de Dieu tant que, de notre côté, nous n'aurons pas tout entrepris, tout risqué, jusqu'à la limite de nos forces, jusqu'à la constatation de notre impuissance et de nos échecs, pour comprendre, dans le respect et dans l'amour, ceux pour lesquels Christ est mort. C'est à partir d'une étroite solidarité avec les hommes de notre temps, en participant à leur souffrance et à leur combat, que nous aurons le droit de proclamer la bonne nouvelle. Pas avant. (2) L'affection portée à l'histoire sainte ne saurait conduire à négliger les devoirs de l'élémentaire charité ; l'attention vouée aux faits bibliques ne saurait engendrer de l'indifférence pour les faits de notre histoire ; le zèle pour Dieu ne saurait justifier une paresse pour les hommes.

(2) Cf. Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, Genève 1948.

Or, voici que justement il n'est pas possible de prendre vraiment au sérieux l'Ecriture sainte sans être amené à prendre également au sérieux la situation concrète des hommes de notre temps. La fidélité à l'Ecriture implique nécessairement la fidélité aux hommes auxquels elle s'adresse. Ou bien il y a cette double fidélité, ou bien alors il n'y a pas de fidélité du tout.

Ceux qui, s'approchant de la révélation de Dieu, ne s'approcheraient pas en même temps de ce monde, et plus particulièrement de ceux qui y vivent, qui y souffrent, qui y espèrent ou y désespèrent, ceux-là, en définitive, ne s'approcheraient pas réellement de l'Ecriture. Ceux que la découverte de l'histoire sainte n'inciterait pas à déchiffrer le secret de leur propre histoire, n'atteindraient finalement pas au cœur de l'histoire sainte. Ils seraient peut-être devant d'intéressants documents historiques, mais ils demeureraient étrangers au mouvement, au dynamisme de cette histoire elle-même, dont nous disions qu'elle était tout entière comme projetée hors d'elle-même, tout entière tournée vers l'homme qu'elle découvre et illumine, et qu'elle révèle à lui-même.

Toute compréhension de l'Ecriture sainte devient donc une démarche vers la compréhension de soi-même et des autres. Voilà pourquoi on a pu dire que "l'auditeur était dans le texte" (3), parce que, du commencement à la fin, la Bible est non seulement l'histoire de ceux dont elle parle, mais également l'histoire de ceux auxquels elle parle.

Le secret de la vie réelle et profonde de l'homme, ce n'est pas en homme qu'il faut le chercher, ce n'est pas d'une psychologie ou d'un humanisme qu'il faut en attendre la révélation, car véritablement notre vie est cachée, cachée à nous-mêmes et cachée aux autres, notre vie est cachée avec Christ en Dieu (Col. 3.3). Et c'est dans l'Ecriture que le mystère de cette connaissance est à la fois caché aussi, mais également révélé.

Il n'est pas question cependant de proposer à la prédication la tâche impossible et absurde de remonter le cours de l'histoire pour obliger notre monde à s'identifier à une sorte d'ordre absolu dont l'histoire sainte serait à la fois le prototype et l'idéal. Le temps est irréversible. Pas question donc pour nous, pas plus du reste que pour les pagano-chrétiens de jadis, de vivre "à la juive", d'épouser les formes de civilisation du temps du Christ, d'être réactionnaire pour motif de conscience. Ce serait faire œuvre de mort et non de vie. Ce serait, au nom d'une prétendue fidélité, tuer la liberté du Saint-Esprit. Nous n'avons pas à devenir les contemporains du Christ, mais bien à attendre que le Christ nous devienne contemporain, car il ne nous est pas demandé de conformer notre histoire à l'histoire sainte, mais d'actualiser l'histoire sainte de telle sorte qu'elle informe, corrige et vivifie l'histoire présente. Et précisément,

(3) Gustaf Wingren, *op. cit.*, p. 35.

l'histoire dont il est l'expression, au profit d'un idéalisme ou d'une morale, ou d'un texte-prétexte, ou encore de slogans dont on est sûr qu'ils trouveront un écho chez l'auditeur. On arrive ainsi à parler aux hommes d'aujourd'hui, à leur parler parfois avec un sens remarquable de leur situation et de leurs problèmes, à leur parler de Dieu, de Jésus-Christ, de la Bible. Mais précisément, on leur parle de tout cela, on leur communique des idées sur Dieu, des idées bibliques même, mais pas la Parole de Dieu. On prêche sur un verset, sur un demi-verset, sur un texte aussi parfois, mais on ne prêche pas un texte. On actualise des idées éternelles, on n'actualise pas une histoire. La dangereuse qualité de telles prédications, disons plutôt de tels prédicateurs, est que souvent ils ont de l'attrait, ils évitent l'ennui, ils s'adressent incontestablement aux gens de leur temps. On va donc les entendre. On ne va pas entendre la prédication de la vérité révélée, on va entendre le prédicateur X ou Y, si original, si moderne et qui sait si bien parler.

Inversement, on rencontre des prédicateurs qui ont le souci d'une grande fidélité au texte biblique et à l'histoire sainte, mais un beaucoup moins grand souci de fidélité à l'auditeur moderne. "Voilà ce que Dieu a fait, disent-ils, voilà ce que nous dit l'Ecriture, voilà les faits historiques. C'est clair, c'est comme ça, c'est la vérité. Débrouillez-vous avec la réalité objective de votre salut. La tâche du prédicateur est d'annoncer le salut, ce n'est pas de se mettre en souci d'être compris. C'est là l'affaire du Saint-Esprit".

Oui, c'est vrai, c'est là l'affaire du Saint-Esprit. Mais le Saint-Esprit veut-il agir autrement qu'à travers notre sympathie pour les hommes, autrement qu'à travers notre approche attentive et douloureuse d'autrui ? Certes, ce n'est ni notre amour, ni notre connaissance du monde, ni notre quête passionnée de l'humain qui opéreront le miracle de la rencontre entre Dieu et les hommes. Mais ce miracle se produira-t-il, si ceux qui ont été choisis pour en être les instruments, ne témoignent pas d'une égale connaissance, et de l'Ecriture sainte, et des hommes auxquels elle est destinée ?

Nous n'avons pas le droit de mettre notre confiance dans l'efficacité de la Parole de Dieu tant que, de notre côté, nous n'aurons pas tout entrepris, tout risqué, jusqu'à la limite de nos forces, jusqu'à la constatation de notre impuissance et de nos échecs, pour comprendre, dans le respect et dans l'amour, ceux pour lesquels Christ est mort. C'est à partir d'une étroite solidarité avec les hommes de notre temps, en participant à leur souffrance et à leur combat, que nous aurons le droit de proclamer la bonne nouvelle. Pas avant. (2) L'affection portée à l'histoire sainte ne saurait conduire à négliger les devoirs de l'élémentaire charité ; l'attention vouée aux faits bibliques ne saurait engendrer de l'indifférence pour les faits de notre histoire ; le zèle pour Dieu ne saurait justifier une paresse pour les hommes.

(2) Cf. Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, Genève 1948.

Or, voici que justement il n'est pas possible de prendre vraiment au sérieux l'Ecriture sainte sans être amené à prendre également au sérieux la situation concrète des hommes de notre temps. La fidélité à l'Ecriture implique nécessairement la fidélité aux hommes auxquels elle s'adresse. Ou bien il y a cette double fidélité, ou bien alors il n'y a pas de fidélité du tout.

Ceux qui, s'approchant de la révélation de Dieu, ne s'approcheraient pas en même temps de ce monde, et plus particulièrement de ceux qui y vivent, qui y souffrent, qui y espèrent ou y désespèrent, ceux-là, en définitive, ne s'approcheraient pas réellement de l'Ecriture. Ceux que la découverte de l'histoire sainte n'inciterait pas à déchiffrer le secret de leur propre histoire, n'atteindraient finalement pas au cœur de l'histoire sainte. Ils seraient peut-être devant d'intéressants documents historiques, mais ils demeureraient étrangers au mouvement, au dynamisme de cette histoire elle-même, dont nous disions qu'elle était tout entière comme projetée hors d'elle-même, tout entière tournée vers l'homme qu'elle découvre et illumine, et qu'elle révèle à lui-même.

Toute compréhension de l'Ecriture sainte devient donc une démarche vers la compréhension de soi-même et des autres. Voilà pourquoi on a pu dire que "l'auditeur était dans le texte" (3), parce que, du commencement à la fin, la Bible est non seulement l'histoire de ceux dont elle parle, mais également l'histoire de ceux auxquels elle parle.

Le secret de la vie réelle et profonde de l'homme, ce n'est pas en homme qu'il faut le chercher, ce n'est pas d'une psychologie ou d'un humanisme qu'il faut en attendre la révélation, car véritablement notre vie est cachée, cachée à nous-mêmes et cachée aux autres, notre vie est cachée avec Christ en Dieu (Col. 3.3). Et c'est dans l'Ecriture que le mystère de cette connaissance est à la fois caché aussi, mais également révélé.

Il n'est pas question cependant de proposer à la prédication la tâche impossible et absurde de remonter le cours de l'histoire pour obliger notre monde à s'identifier à une sorte d'ordre absolu dont l'histoire sainte serait à la fois le prototype et l'idéal. Le temps est irréversible. Pas question donc pour nous, pas plus du reste que pour les pagano-chrétiens de jadis, de vivre "à la juive", d'épouser les formes de civilisation du temps du Christ, d'être réactionnaire pour motif de conscience. Ce serait faire œuvre de mort et non de vie. Ce serait, au nom d'une prétendue fidélité, tuer la liberté du Saint-Esprit. Nous n'avons pas à devenir les contemporains du Christ, mais bien à attendre que le Christ nous devienne contemporain, car il ne nous est pas demandé de conformer notre histoire à l'histoire sainte, mais d'actualiser l'histoire sainte de telle sorte qu'elle informe, corrige et vivifie l'histoire présente. Et précisément,

(3) GUSTAF WINGREN, *op. cit.*, p. 35.

c'est parce que notre histoire a une parenté secrète, une correspondance intime avec l'histoire sainte en laquelle elle se retrouve, sinon dans ses manifestations externes, du moins dans ses centres vitaux, c'est parce que la vérité de l'homme d'aujourd'hui est cachée dans le témoignage apostolique, que ce dernier peut et doit être actualisé et que la fidélité au siècle présent est possible à partir de la fidélité à la révélation biblique, et non à partir du siècle présent.

Cela nous met en garde contre les fausses actualisations auxquelles s'adonne parfois une prédication soucieuse de rencontrer l'homme d'aujourd'hui. Il ne suffit pas, en effet, pour rendre une prédication actuelle, de multiplier les allusions à l'actualité, de répéter ce que disent les journaux, d'agiter des questions sociales, de dépeindre la dureté des temps, de mener les auditeurs devant des écrans du cinéma, sur des ponts de danse ou dans les officines du sport-toto ; il ne suffit pas non plus d'instituer des dimanches de la paix, des mères, des malades, des récoltes, des missions, de la solidarité internationale, des laïques et autres ; il ne suffit pas de "faire actuel" pour être vraiment actuel. Car la plus profonde et la plus authentique actualité est déjà dans le texte lui-même. "Quand je veux savoir les dernières nouvelles, je lis saint Paul" (4).

Le prédicateur qui voudra être actuel, devra donc être avant tout obéissant. Si une prédication pèche par défaut d'actualité, et donc par ennui, c'est qu'elle pèche, à la base, par défaut de fidélité au texte dont elle n'aura pas su exprimer la palpitation intérieure, la vie profonde et présente. Ce texte, lorsqu'il est bien expliqué ne peut être que bien appliqué. Il n'y a même pas lieu de dissocier l'explication de l'application d'un passage de l'Ecriture, car l'application est déjà dans une bonne et juste explication.

Il s'ensuit que la fidélité de la prédication aux hommes d'aujourd'hui, fidélité qui découle intimément de la fidélité à l'Ecriture, est une fidélité dans la liberté. Si vraiment l'actualité d'une prédication a son origine, non pas dans les journaux, mais dans la Bible, alors pour être utilement et véritablement présente à notre temps, elle devra aussi être libre à son égard. On se gardera donc bien d'adapter la prédication aux slogans du jour, on refusera d'accommoder l'Ecriture au goût du siècle. On ne sacrifiera pas l'actualité véritable et durable à l'illusion de l'actualité. Celle-ci devient bien vite inactuelle et ennuyeuse, comme les journaux d'il y a seulement une semaine ou quinze jours, tandis que celle-là est toujours actuelle, parce qu'elle procède de Celui qui est, qui était et qui vient. La fidélité de la prédication, c'est de retentir dans notre temps ; c'est de ne pas partir de notre temps, mais d'aller à lui. Il s'agit, en effet, non pas de placer les auditeurs devant un miroir, reflétant leur propre image ou l'image de leur époque, mais de les mettre

(4) Léon Bloy, *L'invendable*, p. 207.

devant l'image du Christ vivant, devant la réalité du Royaume des cieux. La vraie fidélité du message chrétien pour le monde implique la liberté à l'égard de ce monde. Fidélité à l'Ecriture égale fidélité au monde, oui, mais dans la liberté à l'égard du monde.

Mais l'inverse est vrai aussi : pour être fidèle à l'Ecriture, il faut être libre à l'égard de l'Ecriture. Et de même que la liberté vis-à-vis de notre temps était commandée par la fidélité à l'Ecriture, de même la liberté vis-à-vis de l'Ecriture est commandée par la fidélité à notre temps.

Expliquons-nous : la prédication de la Parole de Dieu n'est pas la lecture, ni même la méditation de l'Ecriture sainte. La simple juxtaposition de versets bibliques ne donne pas une prédication — pas plus, soit-dit en passant, qu'elle ne donne une confession de foi. Bien plus, la lettre de la Bible n'est pas la Parole de Dieu. Il n'y a Parole de Dieu que lorsque se produit ce que nous avons appelé le miracle de la communication, l'événement de la rencontre entre le témoignage apostolique et les hommes d'aujourd'hui. Ce miracle s'accomplit dans la liberté créatrice du Saint-Esprit. Ce n'est qu'au moment où l'histoire sainte est rappelée, traduite et actualisée dans notre histoire qu'il y a Parole de Dieu. Or, pour qu'il y ait vraiment rencontre, il faut que ce qui a été dit et accompli autrefois — et en quoi, soulignons-le encore, réside la vérité profonde de notre temps —, il faut que cela soit dit et accompli aujourd'hui, communiqué dans un langage accessible aux hommes de notre temps. Le texte doit être prêché et c'est dans l'acte de la prédication, par la vertu du Saint-Esprit, qu'il devient Parole de Dieu.

Voilà pourquoi le problème du langage est si important. Il est trop évident que si le ton pastoral a jamais été accepté, en vertu sans doute d'un certain immobilisme bienveillant, il est aujourd'hui parfaitement insupportable, de même que le patois de Canaan est proprement inaudible. La Parole de Dieu est une Parole qui s'incarne dans une communauté réelle, qui s'exprime de manière intelligible, qui parle comme parlent les hommes d'un temps précis et concret.

La vérité de Dieu en Jésus-Christ est la même à travers tous les temps, mais précisément pour qu'elle soit aujourd'hui la même qu'au premier ou au seizième siècle, il faut qu'elle soit exprimée, traduite et actualisée différemment. Ici encore, c'est la liberté qui est la meilleure sauvegarde de la fidélité. Il faut prêcher comme Luther. Mais pour prêcher comme Luther, il ne faut pas prêcher comme Luther ! Cela veut tout simplement dire que la lecture d'une excellente prédication de Luther, parfaitement fidèle au texte, ne fait pas une prédication pour aujourd'hui. Maintenant comme jadis, il faut que le Christ vienne s'asseoir à notre table, parler et manger avec le péager et les pécheurs que nous sommes. Il faut que cette réalité-là, ce rapport essentiel entre Dieu et les hommes soit parfaitement sauvegardé. Mais pour qu'il soit sauvegardé, il

est indispensable que l'expression même de ce rapport varie suivant les époques. Et les conséquences qu'il engendrera, elles aussi, varieront.

En résumé : par la prédication de la Parole de Dieu, le Saint-Esprit relie donc l'histoire sainte à notre histoire, non pas statiquement, mais dynamiquement, dans un mouvement à la fois connu et imprévisible, dans une marche commandée aussi bien par la fidélité que par la liberté. Lâcher la liberté pour, soi-disant, sauvegarder la fidélité due à l'Ecriture, c'est empêcher l'Ecriture elle-même d'être fidèle aux hommes d'aujourd'hui, c'est la condamner à une fidélité de momie ou de parchemin, et non plus à une fidélité vivante ; c'est donc faire preuve d'infidélité au projet même de l'Ecriture et au dessein de Dieu. Lâcher la fidélité due à l'Ecriture au profit de la liberté, c'est priver les hommes d'aujourd'hui de la seule réalité en laquelle ils peuvent redevenir pleinement des hommes, c'est les condamner à la liberté de l'absurde, c'est les abandonner aux puissances d'aliénation, c'est, en fin de compte, priver les hommes de leur véritable liberté.

Dans la prédication, deux fidélités s'affrontent, celle due à l'Ecriture sainte d'une part, et celle due aux hommes d'aujourd'hui d'autre part. Et ces deux fidélités, si elles ne veulent pas s'exclure ou s'entre-dévorer, appellent deux libertés complémentaires. Le miracle de la communication est dans la sauvegarde des unes et des autres par le Saint-Esprit. Alors, la prédication devient Parole de Dieu aux hommes.

III. Les conséquences de la rencontre

Nous avons jusqu'ici reconnu les données du problème posé par la prédication, puis les conditions dans lesquelles ce problème pouvait et devait trouver une solution. Puisque l'Ecriture est faite pour l'homme et que l'homme n'accède à sa vraie humanité que lorsqu'il rencontre la vérité de la révélation, puisque d'autre part le miracle de cette rencontre s'accomplit journellement sous l'action du Saint-Esprit par le moyen de la prédication, il devrait s'ensuivre, semble-t-il, une action formidable de la Parole de Dieu et une audience quasi unanime des hommes de notre temps pour cette Parole. Cette action et cette audience, nous savons qu'elles se rencontrent effectivement dans l'Eglise et nous avons à en rendre grâce quotidiennement. Mais nous savons aussi le désintéressement considérable, tant des masses que des élites, à l'égard des phénomènes que nous avons tenté de décrire. Nous savons que pour tous ceux qui vivent en dehors de la foi, le christianisme est prétendûment dépassé, que les chrétiens sont les vestiges d'un passé révolu et que les prédicateurs parlent un langage qui n'est plus même attrayant ou ennuyeux, tant on le juge en marge de la réalité.

D'où vient que tant d'hommes méconnaissent à ce point ce qui pourtant est la chance et la seule condition de leur salut ? Cela provient sans doute d'une carence de la prédication elle-même, ou plutôt du prédicateur : fausse fidélité sans liberté, anarchique liberté sans fidélité. Nous n'avons pas à revenir là-dessus.

Mais cela tient encore à d'autres facteurs, à un endurcissement volontaire et surtout à de considérables et tenaces malentendus. Nous relèverons trois points sur lesquels porte principalement ce malentendu, sans trop nous demander si la faute en est à l'Eglise, aux chrétiens, aux prédicateurs, au monde. Probablement à tous à la fois. Ce qui est certain, c'est que la faute n'est pas imputable à la Parole de Dieu, telle que doit la transmettre une bonne prédication.

Le premier malentendu porte sur la notion même de *parole*.

La prédication, constate-t-on, est une parole, elle n'est qu'une parole. Or le monde moderne est de plus en plus méfiant à l'égard de la parole. Nous sortons d'une période qui en a assez des mots, qui a connu une terrible inflation de la parole, qui est écœurée d'avoir été nourrie de verbiage, de mots creux, de promesses soporifiques. "Nous en avons assez de vos discours, nous dit-on, nous n'y croyons plus. Nous réclamons des actes, nous nous inclinerons devant des faits, nous exigeons que la pratique confirme la théorie, sans quoi la théorie n'est que du vent, qu'une illusion, qu'un opium".

Dès lors, la question est inévitable : cette Parole, qui en effet, en un sens, n'est qu'une parole, peut-elle encore en fait, sinon en droit, rencontrer le monde, les hommes d'aujourd'hui ?

La deuxième malentendu, parent du premier, porte sur la notion de *Royaume de Dieu*, ou de transcendance. C'est le problème de la foi.



La prédication, constate-t-on, est l'annonce d'un Royaume qui n'est pas de ce monde, la proclamation d'une vérité dont l'origine est étrangère aux vérités d'ici-bas. Or, l'homme moderne prétend n'avoir que faire de ce genre de pseudo-réalités. Pour lui, tout se joue sur la terre, c'est à l'homme et à l'homme seul d'informer l'homme, de percer son secret, de réaliser son bonheur. C'est à la science d'organiser le monde, de faire reculer la maladie et les limites de la mort, de discipliner la matière et l'esprit, de susciter les forces qui travailleront au bonheur de l'homme, à son bien-être matériel et social, à sa vie culturelle et spirituelle. En dehors de cela, il n'y a rien. Les slogans du monde moderne, les mots d'ordre qui résument son programme d'activité, je les ai trouvés admirablement résumés, en lettres grasses dominant le texte d'un prospectus largement distribué dans toutes les boîtes aux lettres : Avoir du succès — Gagner plus d'argent — Ne pas être le dernier.

Que peut la prédication chrétienne là-contre, elle qui enseigne l'humilité, l'amour désintéressé et le service du prochain ?

Le troisième malentendu a trait à la réalité du *péché*.

La prédication chrétienne, constate-t-on, s'en prend au péché. Or, dans la mesure où il ne nie pas simplement l'existence du péché, l'homme moderne, aidé puissamment en cela par la psychologie et la psychanalyse, attribue au péché un rôle d'accident dû à un déséquilibre économique ou organique qu'il appartient à une judicieuse organisation de la société et de l'individu de combattre. L'homme est appelé à se mouvoir en équilibre dans un univers harmonieux, dans un monde dominé par l'esthétique plus que par la morale. A cet égard, la ruée des touristes vers les chefs-d'œuvre de l'architecture, de la peinture et de la sculpture, la prodigieuse et lucrative industrie des livres d'art, la vogue des techniques spirituelles ou corporelles sont symptomatiques. Le snobisme aidant, Athènes l'emporte, et de plusieurs longueurs, sur Jérusalem.

Que vient faire encore dans ce monde la prédication du péché et de la grâce, de la responsabilité de l'homme et de son salut par la croix ?

Avant de reprendre ces divers points, soulignons, de façon toute générale, que la prédication chrétienne n'a pas à donner raison au monde, pas plus qu'elle n'a à ignorer le monde. Très particulièrement, sur les trois points mentionnés, le message chrétien n'a pas à s'aligner sur le monde, il n'a pas à atténuer la vérité biblique, sous prétexte qu'elle n'est plus entendue. Il n'a pas à être infidèle au donné révélé pour être plus fidèle au siècle présent, pour mieux entrer dans ses catégories. Car ici, justement, la vraie fidélité au monde sera de ne pas être à sa remorque, d'être actuel, sans être nécessairement moderne. Ce sera faire preuve d'une authentique et charitable compréhension pour l'homme d'aujourd'hui, que de lui présenter la prédication comme un combat, que d'attaquer le monde là où, précisément, une fausse charité ou un zèle prudent nous conseilleraient de composer avec lui. Toute prédication comporte un élément de rupture, elle blesse nécessairement, elle est un scandale, une folie de Dieu pour la sagesse des hommes. Il faut que l'annonce de l'Evangile provoque un état de crise, il faut qu'elle soit l'occasion d'une radicale mise en question. La prédication chrétienne est toujours prédication de la croix.

Mais cette mise en question n'a de sens et de fidélité que dans la mesure où elle établit un ordre nouveau. S'il y a rupture, il doit y avoir aussi reconstruction ; s'il y a combat, il doit aussi y avoir paix ; s'il y a la croix, il doit aussi y avoir le salut. La prédication chrétienne est toujours prédication de la résurrection.

Car Celui que la prédication a charge d'annoncer, Celui qui constitue le cœur même de l'Ecriture, le sujet et l'objet du témoignage apostolique, c'est Jésus-Christ crucifié et ressuscité.

Reprenons maintenant, à la lumière de ces considérations générales et au rythme de ce double mouvement de jugement et de grâce, les trois malentendus qui apparemment semblent rendre l'homme moderne imperméable au message chrétien. Abordons-les dans l'ordre inverse de celui où nous les avons énoncés.

La prédication doit convaincre l'homme de péché. Elle doit détruire l'illusion d'un salut de l'humanité par le bonheur psychologique de tous. Elle doit combattre l'idée de plus en plus répandue qu'il n'y a pas de péchés, mais seulement des complexes. A ceux qui vivent dans une paix trompeuse, elle doit d'abord apporter le trouble. A ceux qui se réfugient dans l'esthétique pour mieux échapper à l'angoisse de notre temps, elle doit apporter la conviction de leur responsabilité morale. Et ceux qui se prévalent de leur innocence originelle, elle doit les amener à la repentance.

Mais cette prédication-là n'est légitime que si elle est aussi annonce du pardon et de la paix. La repentance n'est pas un état morbide, dans lequel une prédication légaliste tente bien souvent, hélas, de maintenir les hommes. La repentance est un passage, la porte étroite donnant accès à de verts pâturages et à des eaux paisibles. La prédication du péché est prédication de la grâce, sans quoi elle n'est qu'insupportable fardeau. Elle n'est pas un appel à l'âme, l'invitant à se dégager du corps pécheur, mais elle est dégagement de tout ce qui empêche l'homme d'accéder à sa vraie liberté, de devenir pleinement homme.

En second lieu, la prédication ne doit pas avoir honte d'être annonce d'un Royaume qui n'est pas de ce monde. L'exemple de Noé est instructif. Noé était un homme vivant dans ce monde, en pleine réalité de ce monde et qui, cependant, conformait sa vie et son action à une réalité qui n'était pas de ce monde. Noé avait pris Dieu au sérieux. Alors, simplement, il risquait sa vie sur un acte de foi. Les réalistes, les esprits forts, les positivistes tenaient sans doute Noé pour un illuminé, et son entreprise, la construction de l'arche, pour une absurdité chimérique de la plus pure espèce. Noé, cependant, persistait à considérer ce monde et son action dans ce monde, selon une dimension extérieure, sinon étrangère à ce monde. Quel a été le résultat de ce paradoxal comportement ? L'obéissance de Noé n'a pas fait de lui un rêveur, un idéaliste, un utopiste, mais un réaliste. Le fait de conformer sa vie, sa vie pratique, à une réalité qui n'était pas de ce monde, n'a pas eu pour conséquence une fuite hors de ce monde, mais, au contraire, une présence plus intime et plus fidèle à ce monde. Car enfin, que s'est-il passé ? Les réalistes, ceux qui voulaient ne vivre que dans ce monde et qui clamaient : "A vous le ciel, à nous la terre !", les sages et les intelligents ont finalement perdu ce monde, perdu la terre, tandis que Noé, lui, a hérité, quoi, le ciel, le Royaume des cieux ? Oui, sans doute un jour, mais d'abord : la terre, très concrètement et matériellement, la terre !

Les pseudo-réalistes ne peuvent pas échapper à la tentation d'idéaliser leur matérialisme, car l'homme ne peut guère se passer de ciel au-dessus de lui. Celui qui ne croit plus au Royaume des cieux se fabrique nécessairement des paradis artificiels qui, finalement, lui font perdre la terre (et la tête aussi !). La prédication annonce la réalité d'un Royaume qui n'est pas de ce monde, mais

qui est venu dans ce monde et qui permet aux croyants d'être pleinement et librement présents aux réalités terrestres. Le futur a déjà commencé, l'espérance est née. La prédication du Royaume de Dieu est une prédication réaliste, pratique, sociale, parce qu'elle incarne déjà dans ce monde la vérité et la justice du monde à venir.

Il est essentiel, et d'une très grande importance aujourd'hui, que la prédication chrétienne, dans la mesure précisément où elle contredit le monde en lui annonçant l'existence et la venue du Royaume de Dieu, rencontre par ailleurs les hommes de ce siècle dans leur souci de présence au monde ; non seulement les rencontre, mais aille plus loin qu'eux encore dans l'approche et la compréhension des réalités de la terre, témoigne de plus de fidélité au monde, parce que capable de plus de liberté à son égard. Et de même que la liberté et la paix qui procèdent de la croix sont plus réelles que la liberté et la paix proposées par ceux qui nient la gravité du péché, de même la présence des chrétiens au monde d'aujourd'hui doit être plus authentique encore et plus réelle que le réalisme de ceux qui se refusent à vivre dans et par la foi.

Enfin, la prédication est une parole. Elle est une parole humaine à travers laquelle Dieu fait retentir sa Parole. Ici encore, le message chrétien commence par contredire le monde, par être un signe de rupture et de combat. Car ce siècle est possédé par la fièvre de l'action, de la fabrication, de l'efficience. Pour beaucoup, seul compte le fait technique, scientifiquement constatable. La norme de l'humain devient l'activité extérieure, vérifiable. La valeur ne s'estime bientôt plus que quantitativement. L'homme, entraîné dans une sorte de paresse fébrile, est de plus en plus rejeté à la surface de lui-même, à son extérieur, à son épiderme. Il est de moins en moins capable de défendre sa réelle et originale humanité. Il est en train de perdre sa vie, tellement il a la fureur de vivre activement.



Pour combattre ce formidable pouvoir de l'action fabricatrice et dissolvante, il ne faut rien de moins que la Parole de Dieu. Que les chrétiens se réjouissent donc d'avoir à transmettre une Parole à un monde où l'acte efficace est en train de trahir l'humain. Car l'acte finalement est ambigu, il est sans signification dernière, tant qu'il n'est pas qualifié et explicité par la parole. Les mêmes phénomènes extérieurs ne trahissent pas nécessairement une même origine et une même destination. Les manifestations de la plus pure charité peuvent se confondre, un bout de chemin du moins, avec celles du plus sordide égoïsme ; l'action fasciste ou capitaliste ne diffère pas, sur bien des points, de l'action communiste. L'acte ne prend toute sa signification que dans un contexte de parole, de doctrine, de prédication, précisément. Ainsi, la Parole de Dieu est appelée à valoriser le fait et à tirer l'homme du marécage de l'activisme et de l'efficience.

Mais par ailleurs, elle est appelée à revaloriser aussi la parole elle-même. Car il est incontestable qu'il y a eu et qu'il y a toujours

encore inflation du langage. Et ici, il faut le dire, l'Eglise et la prédication en particulier, portent une incontestable responsabilité. Ce n'est pas la Parole de Dieu qui est en cause, c'est le bavardage, c'est l'inqualifiable verbiage, c'est l'inefficacité stupéfiante de tant de discours, la parlotte de tant de comités, l'inepte suffisance de tant de gens qui parlent strictement pour ne rien dire. Si la prédication, bien souvent, tombe sous le coup d'un tel jugement, qu'elle le reconnaisse humblement et s'en corrige. Mais que surtout elle ne croie pas apporter remède à cette maladie en renonçant à la parole au profit de l'activisme.

S'il appartient à l'Eglise de revaloriser la parole dans un temps où la parole est discréditée, c'est parce que la Parole de Dieu, en même temps qu'elle est parole, est aussi acte de Dieu. La prédication est, autant qu'un discours, aussi une action. C'est le propre de ce Verbe de ne pas être verbiage, mais chair. Ici, dans un concentré formidable et explosif, les mots ont partie liée avec les faits. Nous l'avons dit, nous ne prêchons pas des idées, ni des principes, ni une sagesse éternelle, nous prêchons une histoire, et le centre de cette histoire, c'est le fait de la venue, de la mort, de la résurrection et du retour du Christ. La parole de la prédication est une parole créatrice qui a la puissance de donner la vie. Elle porte en elle la même force qui, jadis, a créé le monde et qui, un jour, fera naître de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Voilà qui constitue à la fois une assurance et une exigence pour la prédication chrétienne : la Parole de Dieu est une parole efficace qui ne retourne pas à lui sans effet (Esaïe 55.11). Cette parole est un acte et cet acte est une parole.

Ainsi nous rencontrons l'homme d'aujourd'hui dans le souci qu'il a du fait. Nous voulons bien reconnaître à l'acte toute son importance. Aux côtés de nos contemporains, nous voulons combattre tout verbiage, d'où qu'il vienne, nous voulons même admettre que le fait soit la raison dernière, le critère de la vérité, mais à la condition que ce fait nous soit révélé et éclairé par la Parole, annonciatrice du fait central de l'histoire sainte, aussi bien que de l'histoire contemporaine : la mort et la résurrection de Jésus-Christ, la Parole faite chair.

En conclusion, il faut souligner l'importance capitale d'une réalité qui est intimément liée à la prédication dont elle est le premier fruit : l'Eglise.

L'efficacité de la Parole de Dieu ne se vérifie pas d'abord en ce que cette Parole transforme le monde, donne une vie meilleure, humanise les rapports sociaux, économiques ou politiques, contribue au progrès de l'humanité. L'efficacité de la Parole se vérifie d'abord dans l'Eglise. Tout le reste, dont il n'est pas question de nier l'importance, est donné par dessus. La Parole-acte, la Parole créatrice engendre avant tout l'Eglise, sinon elle n'est pas pleinement Parole de Dieu, mais seulement (ce qu'elle est aussi du reste) parole réformatrice des structures humaines, parole

révolutionnaire et prophétique. Mais tout ce qu'elle est pour le monde, elle l'est d'abord pour l'Eglise. La prédication fidèle et libre de l'histoire du peuple de Dieu est génératrice aujourd'hui aussi d'une histoire et d'un peuple de Dieu, qui est l'Eglise. Voilà la démonstration que la Parole n'est pas bavardage et propos inactuels.

Si la prédication n'est pas soutenue et portée par l'Eglise, et il faut entendre ici, non pas seulement par les prières de l'Eglise, non pas seulement par le zèle missionnaire de l'Eglise, mais par le fait même de l'Eglise, par le fait de sa simple existence, par la démonstration de sa vie, de sa vie fraternelle, de sa vie liturgique, de sa vie sacramentelle, de sa vie charitable, de son adoration et de ses louanges, de sa foi, de son espérance et de son amour, si la prédication n'est pas comme justifiée par cette réalité-là, alors elle risque bien de n'être qu'une entreprise qui tourne à vide, qui agite de la vie sans édifier rien de vivant. L'efficacité de la prédication est liée à la réalité de l'Eglise.

Il arrive parfois que l'Eglise soit tellement dominée par le souci de l'évangélisation qu'elle en oublie sa vie propre. Elle épuise alors sa substance par une sorte de projection hors d'elle-même, elle est obsédée par l'exigence de trouver le contact avec les hommes, elle prêche au dehors, et oublie, ou n'a plus le temps, de s'édifier au dedans. Mais la prédication d'évangélisation est frappée d'inefficacité si elle ne repose pas sur le fait ecclésial, si elle ne peut pas renvoyer à une référence qui l'authentifie, si elle ne peut pas dire en désignant l'Eglise : "Ce que je vous prêche, ce n'est pas que des exhortations, c'est aussi une réalité vécue, et vécue pleinement dans notre temps, par des hommes d'aujourd'hui. Voyez comme ils vivent, voyez comme ils s'aiment, voyez comment ils ne se contentent pas d'annoncer la justice ou la vérité, ou la joie, mais comme ils sont justes et vrais et joyeux". Une Eglise qui est en perpétuelle agitation missionnaire et évangélisatrice finit par cesser d'être, d'être tout simplement une démonstration, dans ce monde, de la réalité du Royaume de Dieu, d'être un signe, d'être une prédication.

Peut-être bien qu'il va être demandé à l'Eglise, non pas de moins prêcher, mais de moins s'agiter, non pas de moins évangéliser, mais davantage d'être. D'être elle-même éloquente, d'être elle-même tout entière une puissance évangélisante, de forcer par sa seule présence le monde à être attentif au fait de l'existence ici-bas d'un peuple de Dieu, sauvé du péché, démontrant sur la terre la réalité du Royaume des cieux, croyant en l'efficacité de la Parole.

C'est dire que la prédication ne regarde pas seulement quelques spécialistes, quelques prédicateurs professionnels, mais l'Eglise dans son ensemble. C'est dire que les chrétiens sont tous dépositaires et témoins de cette Parole dont ils croient qu'elle est la vérité, le salut et l'espérance des hommes d'aujourd'hui, leurs frères.

JEAN-PHILIPPE RAMSEYER, *Neuchâtel.*

Chroniques orientale et anglicane

L'Eglise maronite au Liban

Nous avons commencé cette chronique il y a deux ans (1) *avec l'intention de présenter à intervalle plus ou moins annuel une étude de fond sur l'une des communautés chrétiennes orientales. Nous pensions, à l'occasion de l'étude d'une nouvelle Eglise, faire chaque fois en quelques mots le point de la situation telle qu'elle s'était développée entre temps dans les communautés déjà étudiées.*

Mais l'actualité qui lui est conférée par la crise politique libanaise et l'abondance des événements qui s'y sont déroulés nous obligent à consacrer une nouvelle fois la totalité de notre "Chronique" à la Communauté maronite. Notre étude sur l'Eglise arménienne, qui est déjà entre les mains de l'imprimeur, paraîtra prochainement.

Reprenons donc la situation où nous l'avions laissée en 1956 (2). Mgr Akl, tout en multipliant les appels au Saint Siège, était resté dans une complète retraite pendant près de deux ans. Il en sortit le 11 Janvier 1957 à l'occasion des obsèques de Moussa Abboud où il avait été invité par la famille, dans la petite ville de Jedje. Mais l'Eglise maronite n'est pas avare de ses évêques. Aussi se trouvaient déjà à la maison mortuaire deux autres évêques, Mgr Jean Chédid et Mgr Joseph Khoury, tous deux vicaires patriarcaux (3). La rencontre fut plus que froide et Mgr Jean Chédid laissa particulièrement transparaître son mécontentement tant dans le salon de la famille Aboud qu'ensuite en suivant le convoi et à l'église. Enfin lorsque, durant l'office, Mgr Akl se leva pour lire l'Evangile, les deux autres prélats protestèrent avec véhémence puis abandonnèrent l'église où Mgr Akl termina la messe mortuaire. On peut penser si un tel éclat public causa du scandale dans toute la région. Aussi le 15 Janvier S.B. Méouchi faisait-elle paraître dans toute la presse une déclaration rappelant les peines canoniques sous le coup desquelles se trouvait Mgr Akl.

(1) Dans les *Etudes Théologiques et Religieuses* de Montpellier, 31 (1956), p. 34-57. Des raisons d'ordre purement matériel nous ont amené à ne pas la poursuivre. Nous remercions *Verbum Caro* de l'hospitalité qu'il nous accorde aujourd'hui. Notre texte de 1956 a été défiguré par de regrettables erreurs typographiques dont nous tenons la liste à la disposition des personnes qui la désireraient.

(2) Les événements que nous avons rapportés dans notre précédente chronique ont fait depuis l'objet de la publication n° 0.351 en date du 28 Avril 1956 de *La Documentation française* reproduisant l'article "L'Eglise maronite après la mort du Patriarche Arida" de Yossef Hadas paru dans la revue israélienne *Hamizrach Hehadach*, vol. 4, n° 24, 1955.

(3) Ce sont de jeunes évêques qui ont été élus à l'épiscopat avec Mgr Doumith au Synode d'Avril 1956, *P.O.C.*, 6 (1956), p. 183. On a remarqué que ceux-ci avaient été élus selon le mode de désignation prévu par le nouveau Code oriental. Or le *De Personnis*, publié seulement le 15 Août 1957, ne devait entrer en vigueur que le 25 Mars 1958. Sa promulgation fut la cause de la convocation d'un Synode grec-catholique extraordinaire au Caire du 6 au 11 Février derniers. A cette occasion Mgr Pierre Medawar, auxiliaire du Patriarche, a fait une mise au point publique, reproduite intégralement dans le n° 101 (Mars 1958) du bulletin *Vers l'Unité chrétienne* du R. P. Dumont. Le texte de Mgr Medawar est extrêmement sévère pour la diminution que Rome impose aux Patriarcats orientaux. Nous comptons d'ailleurs consacrer une de nos prochaines chroniques à la communauté melkite. Mais ce qu'il faut souligner ici c'est que, comme nous l'avions déjà supposé dans notre précédente étude, les Maronites ont été ceux sur lesquels on a fait l'épreuve du nouveau droit dès avant sa promulgation, dans l'espoir sans doute qu'ensuite l'étonnement serait moins grand à la parution de celui-ci.

Celui-ci répondait, le 30 du même mois, par un tract, largement répandu dans le pays, qu'il signait de ses titres d'Archevêque de Laodicée, Vicaire patriarcal général et gérant légal du Vicariat patriarcal de Byblos. Après y avoir rappelé tant les services qu'il avait rendu durant toute sa vie à la communauté que les récents événements, Mgr Akl déclarait : "Devant une telle situation, sans précédent ni dans l'histoire de notre communauté ni dans celle de l'Eglise universelle, nous pensons que nous taire plus longtemps serait un crime car la défense est un devoir naturel et sacré, la réponse s'impose pour servir la vérité, fixer les responsabilités, éloigner le scandale, protéger notre dignité, notre bonheur, notre vie elle-même, ou plutôt vos droits, vos privilèges et vos libertés". Plus loin, il insistait à nouveau sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'un conflit personnel mais d'une lutte pour le maintien des franchises de la communauté (4). Enfin il exposait clairement que ce qu'il avait depuis le début demandé en vain et continuait à réclamer était un jugement en bonne et due forme sur le conflit qui l'opposait au Patriarche. Il ne pouvait admettre que S. B. Méouchi soit à la fois juge et partie. C'est pourquoi, en attendant la décision dernière, il déclarait : "Nous faisons savoir aux prêtres que nous continuons à exercer notre juridiction légale, car la fonction du vicariat patriarcal est fixée par le droit et le Vicaire n'abandonne son vicariat que dans le cas où il est transféré dans un diocèse. Il ne peut être destitué de sa charge que par une sentence judiciaire rendue en Synode provincial pour motifs graves" (5).

Et Mgr Akl montrait que sa période de patience était terminée en présidant à la fin Janvier et au cours du mois de Février quatre enterrements ou messes anniversaires, ce qui mettait chaque fois le reste du clergé dans l'obligation soit de se compromettre à ses côtés, soit de se retirer. De même le 2 Février il célébrait la Grand' messe à la Cathédrale St-Jean de Jbeil et le dimanche suivant, 9 Février, à l'église du village de Bejjé, les deux fois au milieu d'un grand concours de peuple et avec des manifestations publiques de fidélité à sa personne. En conséquence, le 15 Février 1957 la presse publiait le communiqué suivant : "La Nonciature apostolique au Liban a le devoir de faire savoir ce qui suit. S. E. Mgr Paul Akl, Evêque titulaire de Laodicée, a encouru les peines de la privation temporaire de la voix active et passive dans les réunions du Synode épiscopal, de la suspension *a divinis* et, en outre de l'irrégularité (Synode libanais, IIe partie, Ch. VI/7).

Cette notification est adressée à tous les catholiques, ecclésiastiques et laïques, afin qu'ils y conforment leur action.

Par un mandat spécial de la Sacrée Congrégation pour l'Eglise Orientale".

Le 30, Mgr Akl y répondait par un nouveau tract intitulé "Réfutation... de la déclaration parue dans les journaux au nom de la Nonciature" et commençant ainsi : "Gloire à Dieu au plus haut des cieux. Mais, sur la terre, où est la paix quand le représentant de la plus haute autorité spirituelle se permet de déclarer une guerre dont Dieu seul connaît l'étendue des malheurs et des préjudices qui en sont la conséquence ?" Il rappelait ensuite que, toujours d'après le Synode libanais, "que l'on enterre ou que l'on ressuscite à volonté selon le besoin", un évêque qui a un procès en cours devant le Saint Siège continue à exercer la plénitude de ses droits pontificaux tant que la sentence définitive n'est pas portée (6). A plus forte raison, dans le cas présent d'un évêque ayant intenté procès en Cour de Rome contre le Patriarche et tous ceux que l'enquête pourrait désigner, "il n'est permis à aucune autorité ecclésiastique de prendre quelque mesure que ce soit contre l'évêque accusateur,

(4) "Il est clair que notre seule faute est d'avoir tout le long de notre vie, et sans jamais nous départir d'une soumission totale envers l'autorité, pris clairement le parti de la communauté pour lui conserver ses droits, ses traditions, ses gloires, sa législation, ses synodes".

(5) *Synode libanais*, pars III, ch. 5, n° 6.

(6) *id.*, III, 4, 33.

surtout si cette autorité est inférieure au Souverain Pontife. En effet tout décret, mesure ou décision contraire aux dispositions en vigueur est dépourvu de valeur canonique et n'oblige personne, ni au fort interne, ni au fort externe".

Avant la première de ses réponses Mgr Akl s'était rencontré, accompagné du R. P. Mansour, chez M. Raymond Eddé, avec celui-ci ainsi que MM. Pierre Gemayel et Alfred Naccache, c'est-à-dire avec les figures maronites les plus marquantes de la vie politique libanaise. Avant la seconde réponse, il avait de même rencontré le Conseil communautaire maronite. Les uns et les autres, ainsi que le Cardinal Tappouni, Patriarche syrien-catholique, et S. B. Sayegh, Patriarche grec-catholique, s'étaient en vain efforcés de jouer le rôle de médiateurs auquel s'opposait la double intransigeance de S. B. Méouchi, exigeant une soumission sans conditions, et de Mgr Akl, exigeant d'abord la garantie du maintien intégral du Synode libanais ainsi que des assurances personnelles. C'est à cette époque aussi que le journal *as-Safir*, qui touche de très près au Patriarcat maronite, publia l'information selon laquelle Mgr Akl aurait été rencontrer, dans sa résidence épiscopale de Hadet, Mgr Elie Karam, métropolite grec-orthodoxe du Mont Liban, et Mgr Paul Koury, Archevêque grec-orthodoxe du Merdjaïoun, afin de négocier avec eux le passage de quarante mille Maronites à l'orthodoxie. Cette information suscita de nombreuses enquêtes et des bruits contradictoires, mais fut sans lendemain.

Le 19 Mars 1957 parut une nouvelle et véhémente protestation de Mgr Akl, le Patriarche ayant fait fermer la porte de l'église Ste-Martine de Jbeil où la famille Tayeh avait demandé à Mgr Akl de dire une messe funéraire anniversaire et celui-ci en ayant été réduit à célébrer en plein air. Le 28 Octobre S. B. Méouchi faisait publier dans la presse arabe un communiqué où, après avoir rappelé la genèse du conflit, il concluait : "Nous déclarons que Mgr Paul Akl n'est plus Vicaire patriarcal ni gérant du wakf susmentionné, qu'il n'a plus pouvoir de bénir les mariages et que tout acte ou document émanant de lui est sans valeur et entaché de nullité. Celui qui les prendrait en considération risquerait d'encourir les peines canoniques et civiles". Au début Novembre, S. E. Sami Solh, Président du Conseil libanais, adressait en tant que Ministre de la justice une circulaire aux autorités administratives afin de leur communiquer le texte ci-dessus. Aux protestations de Mgr Akl, le Ministère répondait qu'il avait transmis ce texte pour information seulement et qu'il ne lui appartenait pas de se prononcer sur le fond de l'affaire. Mgr Akl, estimant que la réponse n'était pas suffisante, introduisit le 12 Mars 1958 une requête devant le Conseil d'Etat, demandant l'annulation pure et simple de cette circulaire. Il publiait d'autre part, dès le 15 Décembre 1957, une nouvelle brochure (7) où il reprenait en détails, appuyé sur de nombreux textes canoniques et patristiques, son argumentation habituelle pour prouver la nullité des peines dont il était frappé.

De son côté le R. P. Mansour publiait le 24 Mars 1958 un important volume (8) où l'*imprimatur* normal était remplacé par un *sine permissu* suggestif. Il expliquait en effet comment tout fidèle avait la liberté d'en appeler au Pape. Puisque toutes ses plaintes et demandes précédentes étaient restées sans réponse, il était donc contraint d'utiliser cet ultime moyen de faire entendre sa voix au Saint Père. Le livre contient un exposé complet tant de l'affaire personnelle de l'auteur que de la vassalisation progressive de sa communauté. Son principal intérêt est d'affirmer fortement que la monarchie pontificale ne saurait être une dictature. Même les décisions du Pape ne peuvent enfreindre les règles de droit définies dans le code et l'unité de l'Eglise ne doit pas être confondue avec une centralisation totale du pouvoir. Oublier cela c'est renoncer à tout espoir de réintégration des communautés orthodoxes et même risquer de voir se séparer les communautés aujourd'hui unies à Rome (9). On ne

(7) *Al-hak youharriroukom* (La vérité vous affranchira), 18 pages.

(8) R. P. Mansour Awad, *Ila nahib assayed al-Masih la ila Kaisar ana rafion dàwaya* (J'en appelle au Vicaire de Christ et non à César), Beyrouth 1958, 270 pages.

(9) Voir en particulier p. 88-91 et 115-119.

Celui-ci répondait, le 30 du même mois, par un tract, largement répandu dans le pays, qu'il signait de ses titres d'Archevêque de Laodicée, Vicaire patriarcal général et gérant légal du Vicariat patriarcal de Byblos. Après y avoir rappelé tant les services qu'il avait rendu durant toute sa vie à la communauté que les récents événements, Mgr Akl déclarait : "Devant une telle situation, sans précédent ni dans l'histoire de notre communauté ni dans celle de l'Eglise universelle, nous pensons que nous taire plus longtemps serait un crime car la défense est un devoir naturel et sacré, la réponse s'impose pour servir la vérité, fixer les responsabilités, éloigner le scandale, protéger notre dignité, notre bonheur, notre vie elle-même, ou plutôt vos droits, vos privilèges et vos libertés". Plus loin, il insistait à nouveau sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'un conflit personnel mais d'une lutte pour le maintien des franchises de la communauté (4). Enfin il exposait clairement que ce qu'il avait depuis le début demandé en vain et continuait à réclamer était un jugement en bonne et due forme sur le conflit qui l'opposait au Patriarche. Il ne pouvait admettre que S B. Méouchi soit à la fois juge et partie. C'est pourquoi, en attendant la décision dernière, il déclarait : "Nous faisons savoir aux prêtres que nous continuons à exercer notre juridiction légale, car la fonction du vicariat patriarcal est fixée par le droit et le Vicaire n'abandonne son vicariat que dans le cas où il est transféré dans un diocèse. Il ne peut être destitué de sa charge que par une sentence judiciaire rendue en Synode provincial pour motifs graves" (5).

Et Mgr Akl montrait que sa période de patience était terminée en présidant à la fin Janvier et au cours du mois de Février quatre enterrements ou messes anniversaires, ce qui mettait chaque fois le reste du clergé dans l'obligation soit de se compromettre à ses côtés, soit de se retirer. De même le 2 Février il célébrait la Grand' messe à la Cathédrale St-Jean de Jbeil et le dimanche suivant, 9 Février, à l'église du village de Bejjé, les deux fois au milieu d'un grand concours de peuple et avec des manifestations publiques de fidélité à sa personne. En conséquence, le 15 Février 1957 la presse publiait le communiqué suivant : "La Nonciature apostolique au Liban a le devoir de faire savoir ce qui suit. S. E. Mgr Paul Akl, Evêque titulaire de Laodicée, a encouru les peines de la privation temporaire de la voix active et passive dans les réunions du Synode épiscopal, de la suspension *a divinis* et, en outre de l'irrégularité (Synode libanais, IIe partie, Ch. VI/7).

Cette notification est adressée à tous les catholiques, ecclésiastiques et laïques, afin qu'ils y conforment leur action.

Par un mandat spécial de la Sacrée Congrégation pour l'Eglise Orientale".

Le 30, Mgr Akl y répondait par un nouveau tract intitulé "Réfutation... de la déclaration parue dans les journaux au nom de la Nonciature" et commençant ainsi : "Gloire à Dieu au plus haut des cieux. Mais, sur la terre, où est la paix quand le représentant de la plus haute autorité spirituelle se permet de déclarer une guerre dont Dieu seul connaît l'étendue des malheurs et des préjudices qui en sont la conséquence ?" Il rappelait ensuite que, toujours d'après le Synode libanais, "que l'on enterre ou que l'on ressuscite à volonté selon le besoin", un évêque qui a un procès en cours devant le Saint Siège continue à exercer la plénitude de ses droits pontificaux tant que la sentence définitive n'est pas portée (6). A plus forte raison, dans le cas présent d'un évêque ayant intenté procès en Cour de Rome contre le Patriarche et tous ceux que l'enquête pourrait désigner, "il n'est permis à aucune autorité ecclésiastique de prendre quelque mesure que ce soit contre l'évêque accusateur,

(4) "Il est clair que notre seule faute est d'avoir tout le long de notre vie, et sans jamais nous départir d'une soumission totale envers l'autorité, pris clairement le parti de la communauté pour lui conserver ses droits, ses traditions, ses gloires, sa législation, ses synodes".

(5) *Synode libanais*, pars III, ch. 5, n° 6.

(6) *id.*, III, 4, 33.

surtout si cette autorité est inférieure au Souverain Pontife. En effet tout décret, mesure ou décision contraire aux dispositions en vigueur est dépourvu de valeur canonique et n'oblige personne, ni au fort interne, ni au fort externe".

Avant la première de ses réponses Mgr Akl s'était rencontré, accompagné du R. P. Mansour, chez M. Raymond Eddé, avec celui-ci ainsi que MM. Pierre Gemayel et Alfred Naccache, c'est-à-dire avec les figures maronites les plus marquantes de la vie politique libanaise. Avant la seconde réponse, il avait de même rencontré le Conseil communautaire maronite. Les uns et les autres, ainsi que le Cardinal Tappouni, Patriarche syrien-catholique, et S. B. Sayegh, Patriarche grec-catholique, s'étaient en vain efforcés de jouer le rôle de médiateurs auquel s'opposait la double intransigeance de S. B. Méouchi, exigeant une soumission sans conditions, et de Mgr Akl, exigeant d'abord la garantie du maintien intégral du Synode libanais ainsi que des assurances personnelles. C'est à cette époque aussi que le journal *as-Safir*, qui touche de très près au Patriarcat maronite, publia l'information selon laquelle Mgr Akl aurait été rencontrer, dans sa résidence épiscopale de Hadet, Mgr Elie Karam, métropolite grec-orthodoxe du Mont Liban, et Mgr Paul Koury, Archevêque grec-orthodoxe du Merdjaïoun, afin de négocier avec eux le passage de quarante mille Maronites à l'orthodoxie. Cette information suscita de nombreuses enquêtes et des bruits contradictoires, mais fut sans lendemain.

Le 19 Mars 1957 parut une nouvelle et véhémente protestation de Mgr Akl, le Patriarche ayant fait fermer la porte de l'église Ste-Martine de Jbeil où la famille Tayeh avait demandé à Mgr Akl de dire une messe funéraire anniversaire et celui-ci en ayant été réduit à célébrer en plein air. Le 28 Octobre S. B. Méouchi faisait publier dans la presse arabe un communiqué où, après avoir rappelé la genèse du conflit, il concluait : "Nous déclarons que Mgr Paul Akl n'est plus Vicaire patriarcal ni gérant du wakf susmentionné, qu'il n'a plus pouvoir de bénir les mariages et que tout acte ou document émanant de lui est sans valeur et entaché de nullité. Celui qui les prendrait en considération risquerait d'encourir les peines canoniques et civiles". Au début Novembre, S. E. Sami Solh, Président du Conseil libanais, adressait en tant que Ministre de la justice une circulaire aux autorités administratives afin de leur communiquer le texte ci-dessus. Aux protestations de Mgr Akl, le Ministère répondait qu'il avait transmis ce texte pour information seulement et qu'il ne lui appartenait pas de se prononcer sur le fond de l'affaire. Mgr Akl, estimant que la réponse n'était pas suffisante, introduisit le 12 Mars 1958 une requête devant le Conseil d'Etat, demandant l'annulation pure et simple de cette circulaire. Il publiait d'autre part, dès le 15 Décembre 1957, une nouvelle brochure (7) où il reprenait en détails, appuyé sur de nombreux textes canoniques et patristiques, son argumentation habituelle pour prouver la nullité des peines dont il était frappé.

De son côté le R. P. Mansour publiait le 24 Mars 1958 un important volume (8) où l'*imprimatur* normal était remplacé par un *sine permissu* suggestif. Il expliquait en effet comment tout fidèle avait la liberté d'en appeler au Pape. Puisque toutes ses plaintes et demandes précédentes étaient restées sans réponse, il était donc contraint d'utiliser cet ultime moyen de faire entendre sa voix au Saint Père. Le livre contient un exposé complet tant de l'affaire personnelle de l'auteur que de la vassalisation progressive de sa communauté. Son principal intérêt est d'affirmer fortement que la monarchie pontificale ne saurait être une dictature. Même les décisions du Pape ne peuvent enfreindre les règles de droit définies dans le code et l'unité de l'Eglise ne doit pas être confondue avec une centralisation totale du pouvoir. Oublier cela c'est renoncer à tout espoir de réintégration des communautés orthodoxes et même risquer de voir se séparer les communautés aujourd'hui unies à Rome (9). On ne

(7) *Al-hak youharriroukom* (La vérité vous affranchira), 18 pages.

(8) R. P. Mansour Awad, *Ila nahib assayed al-Masih la ila Kaisar ana rafion dàwaya* (J'en appelle au Vicaire de Christ et non à César), Beyrouth 1958, 270 pages.

(9) Voir en particulier p. 88-91 et 115-119.

saurait minimiser l'importance de cet ouvrage sorti de la plume de celui que tout le monde s'accorde à saluer comme le meilleur juriste ecclésiastique maronite.

Mais ce qui explique l'attention avec laquelle les différentes personnalités politiques suivirent le rebondissement du conflit est la position publique de plus en plus contestée que prit le Patriarche. Déjà en Janvier 1956, recevant des journalistes, il leur déclarait qu'une réforme générale des institutions s'imposait et il s'offrait pour en prendre la tête (10). Le Dimanche 11 Mars il descendait à Beyrouth et il y était reçu de manière extrêmement chaleureuse non seulement par les chrétiens mais aussi, et peut-être déjà plus, par les musulmans de la ville. Au déjeuner que lui offrait ce jour-là le Président de la République, le Patriarche déclarait : "Le siècle de la division et du fanatisme est passé. Est traître toute personne qui diffuserait des idées de division entre Libanais, car ils forment tous une même patrie et une même famille" (11). Et il n'allait pas tarder à montrer qu'il s'agissait là pour lui de tout autre chose que de paroles creuses. Sur le plan purement religieux le symbole le plus extrême de cette attitude fut la visite, le 29 Avril 1957, du Cheikh Chafik Yamout, président de la ligue des Ulémas musulmans, accompagné de onze autres Cheikhs et Ulémas, à la résidence patriarche de Bkerké. Une photo fut alors largement diffusée dans la presse et diversement commentée, représentant ces chefs religieux musulmans prosternés pour leur prière rituelle, dans le grand salon du Patriarche. Malice ou inadvertance, tournés vers La Mecque, ceux-ci l'étaient aussi vers une grande photo, fixée au mur, où le Pape, imperturbable, leur dispensait une large bénédiction (12). On pouvait cependant déjà voir à cette rencontre un sens politique, car le Cheikh Yamout venait précisément de déclencher avec sa Ligue des Ulémas une vive campagne contre le Président du Conseil, S. E. Sami Solh, musulman mais dévoué à l'Occident. Le Patriarche lui-même avait déclaré à cette occasion, en une image fort poétique : "Le Liban est comparable à un oiseau dont une aile serait musulmane et l'autre chrétienne. Affaiblir l'une ou l'autre de ces ailes c'est empêcher l'oiseau de voler".

Mais la position de S. B. Méouchi allait bientôt devenir beaucoup plus dure et beaucoup plus précise. Pour la saisir, il faut rapidement brosser un tableau de la situation politique générale au Liban (13). Ce pays a obtenu l'indépendance à la suite du "Pacte national" de 1943 rassemblant chrétiens, musulmans et accessoirement druzes sur un programme commun que l'on peut résumer négativement en disant que les chrétiens renonçaient à la "protection occidentale" tandis que les musulmans renonçaient à "l'appel pan-arabe", ou positivement en disant que le Liban unanime s'affirmait avec sa vocation séculaire de trait d'union entre l'Occident et le monde arabe dans la liberté à l'égard de l'un comme de l'autre. Cet accord se concrétise dans le fait que le

(10) "Notre tâche actuelle la plus pressante nous recommande d'être le porte-parole d'une mission sacrée d'aide et d'orientation nationale. Nous sommes prêts à servir tous les Libanais sans aucune différence de croyance, de clan ou de tendance" (*Le Jour*, 23 Janvier 1956).

(11) *P.O.C.*, 6 (1956), p. 95.

(12) Cet épisode a été longuement et favorablement commenté dans *La Croix* du 23 Mai 1957 par M. Daniel-Rops.

(13) Voir l'article de fond "Epreuve de force avant les élections" d'Edouard Sablier dans *Le Monde* du 1er Juin 1957. L'auteur est remarquablement informé de la situation proche orientale. Une erreur s'est cependant glissée dans ce texte. M. Malik n'est pas maronite mais bien grec-orthodoxe. Il est vrai néanmoins qu'il est très attiré par la pensée thomiste et que son propre frère, comme malheureusement la plupart des Orthodoxes cultivés qui désirent entrer en religion, s'est converti au catholicisme et est actuellement Père jésuite. Voir également les dépêches de l'envoyé spécial du *Monde*, Eugène Manoni, les 1er, 4 et 5 Juin et le second article de E. Sablier dans le numéro du 2-3 Juin 1957. Dans *La Croix* du 3 Décembre 1957, M. P. Rondot essaiera aussi d'expliquer dans la ligne de la tradition patriarcale l'attitude publique de S. B. Méouchi, attitude que *P.O.C.*, 7 (1957), p. 366, qualifie de "déconcertante".

Président de la République est obligatoirement chrétien, maronite, et le Président du Conseil musulman, sunnite. Mais en Novembre 1956 le Président du Conseil, M. Yafi, estima que le Liban devait, à l'exemple des autres états arabes, rompre les relations diplomatiques avec la France et l'Angleterre en signe de solidarité avec l'Egypte attaquée par ces deux puissances. Le Président de la République, M. Chamoun, alors appuyé par l'unanimité des chefs religieux chrétiens, s'y refusa énergiquement et se débarrassa de manière expéditive du cabinet Yafi. Le Liban s'engagea dès lors à fond du côté de l'Occident et, par-delà la France et l'Angleterre, se lia bientôt aux Etats-Unis dont l'homme de confiance est l'actuel ministre des Affaires Etrangères, M. Ch. Malik. Désormais l'équilibre était donc rompu et l'opposition, menée par MM. Yafi et Salam, s'appuya sur la Syrie et l'Egypte aussi clairement que le gouvernement sur l'Amérique.

Des élections générales devant avoir lieu en Juin 1957, l'opposition exigea la mise en place pour le 30 Mai au plus tard d'un gouvernement neutre assurant l'indépendance du scrutin. N'ayant pas obtenu satisfaction, elle déclencha alors des manifestations à caractère insurrectionnel qui se soldèrent par près d'une dizaine de morts à Beyrouth et de nombreuses arrestations. Cependant le 3 Juin un compromis était trouvé et les élections purent avoir lieu aux dates prévues. Celles-ci consacraient une victoire écrasante des candidats du Président Chamoun, quoiqu'avec une marge de majorité souvent infime. On a pu discuter de la parfaite correction des opérations électorales. Mais ce qui était surtout grave c'était le fait que, par le jeu de la loi électorale, l'opposition, représentant en tous cas près de la moitié des électeurs, n'était pratiquement plus représentée au Parlement.

La situation fut cependant calme pendant l'été, mais ensuite ne tarda pas à se tendre à nouveau, essentiellement à propos de la question présidentielle. En effet, la Constitution libanaise prévoit que le Président de la République, dont le mandat est de six ans, n'est pas immédiatement rééligible. Mais le Président Chamoun, dont le terme expire en Septembre prochain, laissa entendre de plus en plus clairement qu'il comptait faire amender la Constitution par la Chambre afin de pouvoir se succéder à lui-même. Il estimait en effet qu'il était le seul homme assez fort pour pouvoir maintenir le Liban dans le camp américain contre les sirènes trompeuses du neutralisme. L'opposition exigea de plus en plus vivement le retrait de cette prétention jusqu'à ce que l'assassinat du journaliste maronite d'opposition Nassib Metni, dans la nuit du 6 au 7 Mai dernier, déclenche une grève générale de la presse pendant trois jours, puis des troubles sanglants à Tripoli le 8 Mai, à Beyrouth le 12 et finalement une véritable guerre civile qui continue depuis un mois à l'heure où ces lignes sont écrites et qui a déjà fait plusieurs centaines de morts. Le Président S. Sohl se décida enfin à déclarer que S. E. Chamoun ne se représenterait pas. Mais cette déclaration vint trop tard pour avoir le moindre effet. Il est clair que si, des deux côtés, les chefs responsables s'efforcent de ne pas confessionnaliser un conflit qui est d'origine purement politique, cependant la façon même dont toute l'affaire s'est engagée tend à pousser les éléments trop peu évolués pour choisir selon leur réflexion personnelle, s'ils sont chrétiens vers le gouvernement, s'ils sont musulmans vers l'opposition.

Voyons maintenant l'attitude de S. B. Méouchi (14). Dès avant les élections de 1957 il avait proposé de porter le nombre de sièges des députés à 88 (15), ce qui aurait permis d'ouvrir la Chambre à un plus large éventail d'opinions. Cette suggestion fut reprise pendant l'été et l'automne, et l'accalmie enregistrée durant cette période semble due, en partie au moins, à l'espoir de la voir aboutir. Immédiatement après les incidents du 30 Mai, la position du

(14) Voir *P.O.C.*, 7 (1957), p. 280-288 et 363-370, et 8 (1958) p. 88-91. Quand il n'est pas autrement spécifié, les informations dont nous faisons état dans la suite de notre article viennent de cette source.

(15) L'ancienne chambre comptait 44 députés, celle élue en 1957 en compte 66. Leur nombre ne peut varier que par tranches de 22 pour respecter les proportions confessionnelles.

Patriarche avait été sans équivoque. Recevant officiellement les délégués de l'opposition à Bkerké le 2 Juin, il leur lisait une déclaration où il prenait violemment à partie le gouvernement et lui imputait l'entière responsabilité des événements sanglants qui venaient de se produire. Bien plus, M. Salam avait été arrêté pendant les incidents et, assez sérieusement blessé à la tête, était gardé militairement à l'hôpital américain. L'Archevêque que le Patriarche avait délégué pour le saluer, s'étant vu refuser l'entrée, S. B. Méouchi descendit lui-même à Beyrouth et vint donner l'accolade fraternelle au leader musulman emprisonné (16). On s'accorde à penser que cette attitude du Patriarche, inspirée par la crainte de voir le pays se casser en deux selon la ligne de partage confessionnel, contribua largement à pousser le gouvernement vers le compromis qui permit aux élections d'avoir lieu à la date prévue et dans un calme relatif (17).

On apprit le 21 Novembre que le lendemain 22, fête nationale de l'indépendance libanaise, tandis que le gouvernement présiderait les cérémonies officielles, S. B. Méouchi recevrait à Bkerké les représentants de l'opposition et une délégation de 17 députés syriens. La sûreté générale libanaise souleva des difficultés de procédure et les représentants syriens ne purent franchir la frontière. Mais le Président de la chambre syrienne, M. Akram Hourani, aurait envoyé un télégramme à Bkerké, assurant que les vexations des autorités libanaises ne faisaient que renforcer l'attachement du peuple syrien à la personne du Patriarche et le 30 Novembre la chambre décidait d'inviter officiellement S. B. Méouchi "en signe de reconnaissance pour les éminents services qu'il ne cesse de rendre à la cause arabe". De son côté, au cours de la réception du 22, le Patriarche aurait conclu sa déclaration par les mots : "Vive le Liban, Vive la Syrie, Vive l'Egypte et tout état arabe respectant le patriotisme et la dignité". On imagine les remous publics et privés que cela créa. De nombreux efforts de médiation qui intervinrent alors semblent s'être heurtés à une égale fin de non-recevoir du côté du Patriarche et de celui du Président de la République.

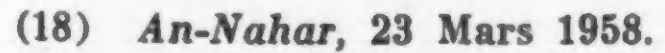
La réaction fut encore bien plus vive lorsque la presse annonça le 8 Février dernier que S. B. Méouchi, envoyant un télégramme de félicitations au Président Nasser pour la réalisation de l'union syro-égyptienne aurait salué celle-ci comme "une victoire de la nation arabe" et continué en affirmant : "Le monde arabe ne s'est pas divisé en états par sa propre volonté. L'impérialisme est le seul responsable de cette désunion". De plus, le 13 Février le Patriarche aurait déclaré à une délégation de l'opposition venant de la région d'Akkar :

(16) *Le Monde*, 4 et 5 Juin 1957. C'est alors que parut une brochure clandestine, *Ila aïn* (où vas-tu ?), 18 pages, sans lieu ni date (Beyrouth Mai 1957). Elle opposait l'attitude ferme du Patriarche grec-catholique, pourtant résidant en pays musulman, à celle qu'elle estimait être l'apostasie de S. B. Méouchi. Elle opposait de même le loyalisme libanais d'un certain nombre de chefs religieux musulmans à ce qu'elle estimait être la trahison du Patriarche.

(17) Le 16 Juin à Miziara, au cœur de la Caza de Zghorta qui compte 90 % d'habitants maronites et où se trouve la Kadisha, leur vallée sainte, se passait un drame qui montre bien la violence que peuvent atteindre les passions politiques. Mais il s'agit ici de luttes entre clans au sein de la même communauté religieuse. Depuis longtemps Zghorta était divisée entre les partisans de deux grandes familles, celle des Frangié et celle des Douaihy. M. Hamid Frangié, ancien Ministre des affaires étrangères, étant le principal leader chrétien de l'opposition, le R. P. Simaan Douaihy avait demandé à ses supérieurs l'autorisation de se présenter contre lui aux élections pour y défendre les couleurs du gouvernement. Le 16 Juin devait se célébrer dans l'église de Miziara une messe anniversaire à l'intention de l'âme d'un cousin de Mgr Abed, évêque maronite de Tripoli. Alors que six évêques étaient déjà réunis dans la sacristie, une lutte sauvage entre les deux clans, commencée sur le parvis, se termina dans l'église où le groupe des Frangié s'était retranché, adossé au Tabernacle. On releva dans l'église plus de vingt morts dont beaucoup étaient simplement des fidèles arrivés en avance, pour leur malheur, à ce service anniversaire. Reportage illustré, plutôt favorable aux Frangié, dans *Magazine, l'illustré du Proche Orient*, n° 28, 20 Juin 1957, p. 22-26.

"La communauté maronite est arabe avant l'Islam et elle sera toujours arabe et fidèle au nationalisme arabe... Nous, Maronites, sommes une goutte d'eau dans la mer musulmane. Ou bien nous vivrons avec eux dans un climat d'amitié, de fraternité et de paix, ou bien nous devrons nous en aller, ou mourir". Le même jour, le secrétariat du Patriarcat maronite publiait une mise au point déclarant que les paroles de S. B. avaient été déformées, mais sans donner plus de précision. Par la suite toutefois, le Patriarche indiqua clairement le 3 Mars, en reprenant pour son compte l'essentiel des idées que M. Pierre Gemayel, Président du Parti des Phalanges, venait de lui adresser, que l'amour profond que le Liban portait à ses "frères arabes" et sa volonté de les servir ne pouvaient s'accomplir que dans un "Liban, souverain, indépendant et libre" en union étroite avec l'Occident. Sa conclusion était nette à souhait : "Nous n'adhérerons à aucune unité et à aucune union. Nous n'accepterons rien qui puisse affaiblir la souveraineté et l'indépendance du Liban". C'est ce qui permettrait bientôt à M. Ch. Malik d'affirmer, après avoir lui-même rencontré S B. Méouchi : "(Le Patriarche) approuve sans aucune réserve la nouvelle politique extérieure du Liban, considérant qu'elle est nécessaire sous ses deux angles arabe et occidental. Il estime que le Liban doit maintenir ses relations d'amitié et de fraternité avec les arabes, mais en même temps maintenir aussi ses relations avec l'Occident, en particulier les Etats-Unis d'Amérique" (18). Un peu plus tard, il alla même jusqu'à réduire toute l'opposition du Patriarche au ministère actuel au seul fait qu'il n'approuvait pas le nombre des députés et insistait pour que la prochaine chambre en compte 88 (19).

Mais tout allait rebondir avec un interview sensationnel du Patriarche que publièrent, le Dimanche 20 Avril 1958 simultanément, les journaux *l'Orient* et *Al-Jaryda.* Le Patriarche déclara que, "pour prévenir la scission qui menace le Liban" (20), il fallait changer, par les moyens légaux et à l'exclusion de tout recours à la violence, les hommes au pouvoir dont l'égoïsme était responsable de la situation actuelle. Il précisa en outre qu'il s'opposait énergiquement au renouvellement du mandat présidentiel, contraire à l'esprit de la Constitution. "La tragédie de la reconduction ne doit, en aucun cas, se renouveler tous les six ans" (21). Au rappel du reproche qui lui est souvent fait de se mêler de politique, il répondit : "Je n'ai aucun goût pour la politique, mais je suis citoyen libanais avant d'être Patriarche. Je suis d'autre part responsable d'une grande et noble communauté libanaise. Puis-je me permettre, dans une crise comme celle-ci de rester à l'écart ?" Passant ensuite à la politique internationale, S. B. Méouchi déclara qu'il n'approuvait pas le communisme mais qu'un petit pays comme le Liban, loin d'avoir intérêt à prendre parti pour l'un ou l'autre des blocs rivaux, devait avoir une attitude de neutralité stricte et effective. Il déclara également que le Président Nasser, dont il parla en termes particulièrement élogieux, n'avait pas de plus cher désir que de voir un Liban indépendant et souverain (22). Dès cet instant, les



(18) *An-Nahar,* 23 Mars 1958.

(19) *Al-Hayat,* 2 Avril 1958.

(20) "Le Liban constitue un seul foyer, habité par une seule famille", dit-il un peu plus loin. "Quiconque cherche à diviser ce foyer et cette famille est un traître envers Dieu et la Patrie".

(21) En effet, le Président Chamoun lui-même est arrivé au pouvoir en 1952 à la suite d'une grève insurrectionnelle balayant le Président Bechara el-Khoury qui avait voulu, comme son successeur d'aujourd'hui, prolonger son mandat pour un second terme. S. B. Méouchi étant le propre cousin de M. el-Khoury, les partisans du président Chamoun attribuent souvent des mobiles de pure vengeance familiale à l'attitude actuelle du Patriarche.

(22) Il faut citer toute cette dernière partie du texte patriarcal : "Personne n'ignore que ce beau rêve d'Unité travaille les Arabes depuis plusieurs siècles. La Providence leur a dernièrement envoyé des chefs honnêtes et valeureux, et d'abord le Président Abdel Nasser, qui ne reculent devant aucun sacrifice pour hâter la renaissance de cette partie du monde. Il n'est donc pas

journaux maronites fidèles au gouvernement, en particulier *al-Bayrak* et *Le Soir*, ne connurent plus aucune nuance dans leurs attaques contre le Patriarche. Il serait trop long et finalement fastidieux de citer les nombreux articles consacrés à S. B. Méouchi et de relever les qualificatifs qui lui sont attribués, dont celui de traître est parmi les plus modérés (23).

Cependant, loin de se laisser intimider, le Patriarche se montra dès le début des troubles, solidaire des insurgés. Il tenta par ailleurs, sans succès semble-t-il, de réunir à Bkerké une conférence générale des chefs religieux chrétiens et musulmans, pour y examiner les solutions possibles à la crise libanaise (24). Enfin, dans une conférence de Presse donnée le 30 Mai aux journalistes étrangers, il déclara que la seule solution qui pourrait encore sauver le pays, s'il n'était pas déjà trop tard, serait que le Président Chamoun parte sans délai à l'étranger. Il parla ensuite de ses vains efforts pour porter le général Chéab à la Présidence du Conseil (25). Puis il contesta la légalité des dernières élections, et donc la validité du mandat des parlementaires actuels. Il reconnut de même qu'un certain nombre de ses évêques ne le suivaient pas dans sa politique actuelle et les accusa sans ménagements d'être tout simplement achetés par le gouvernement. Il conclut enfin en affirmant une fois de plus qu'il avait le complet soutien du Vatican. Une partie de l'interview fut censurée. Mais ce qui en subsista fut suffisant pour que les députés incriminés décident, après avoir demandé en vain des explications, de porter l'affaire devant les tribunaux. Quant aux évêques de la communauté,

surprenant que les Arabes se tournent avec espoir vers le Président Abdel Nasser et ses compagnons qui symbolisent leurs aspirations les plus profondes.

Je suis, quant à moi, convaincu que le Président Abdel Nasser souhaite, pour le Liban indépendant et souverain, la même prospérité et le même bonheur que pour les pays arabes aux destinées desquels il préside. Tout ce qu'il demande, c'est que le Liban ne devienne pas un foyer de conspiration contre les pays arabes.

Entre les pays arabes, eux-mêmes, le Liban indépendant et souverain doit être et demeurer un messager d'amour et de paix".

(23) Le *Bayrak* avait commencé à demander la déposition du Patriarche dès le 23 Avril par la plume du député Georges Akl. Déjà au moment de la déclaration de Février, il avait été question "d'action du Conseil maronite et des Archevêques de la communauté contre leur Patriarche" et de "protestations maronites auprès du Vatican", *P.O.C.*, 8 (1958), p. 88. Parmi cette attaque torrentielle, indiquons seulement, car le détail est piquant, que tout au long de l'article "Actualité du droit canon" de K. Labaki dans *Le Soir* du 2 Juin l'épithète descernée au Patriarche devait être tellement violente que la censure gouvernementale elle-même s'est crue obligée de la supprimer. Aussi, à longueur de ligne, chaque fois que le mot *Patriarche* apparaît, on le voit suivi d'un blanc correspondant exactement à 16 signes typographiques. L'on peut s'amuser à imaginer quel mot ou expression en 16 signes a été jugé suffisamment explosif pour justifier cette mesure.

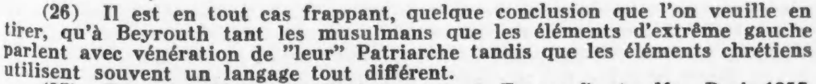
(24) *L'Orient*, 14 Mai. Il aurait d'autre part, d'après *Nida al-Watan* du 20 Mai, adressé une note aux trois puissances occidentales leur demandant de ne pas intervenir dans les affaires intérieures libanaises, car cela déclencherait immédiatement en contre-partie une intervention de l'Est dont les Libanais ne veulent pas. Il fit aussi clairement savoir qu'il condamnait l'appel du Liban à l'O.N.U.

(25) Celui-ci, qui est le chef de l'armée, est l'homme neutre par excellence auquel on a recours dans les cas désespérés. Aussi, c'est lui que l'opposition appelle maintenant de ses vœux pour former un cabinet de transition. Le général Chéab étant maronite, on assiste à ce spectacle pittoresque du Président Chamoun, lui-même maronite, déclarant que la Constitution lui interdisait de faire appel à un non-musulman, et des députés et notables musulmans assurant au contraire qu'ils seraient tout heureux de voir le Maronite Chéab au pouvoir. De son côté S. E. Sami Sohl, quand il apprit que le Président Chamoun risquait de l'abandonner, s'arrangea pour faire savoir que, dans ce cas, il rallierait l'opposition musulmane.

on leur prête différents projets énergiques. Mais rien ne s'est encore produit et ils sont évidemment handicapés par le fait que jusqu'à présent la majorité d'entre eux avait lié sa fortune ecclésiastique à l'ultra-montanisme de S. B. Méouchi.

La question qui se pose est de savoir exactement qui soutient le Patriarche. Il est indéniable que la majorité des Maronites, les autres chefs religieux du Catholicisme oriental, et même la Nonciature apostolique à Beyrouth qui l'a pourtant jusqu'à présent fidèlement appuyé contre Mgr Akl, réprouvent pour des raisons et à des degrés divers l'attitude de S. B. Méouchi qui leur paraît livrer le Christianisme à l'Islam et, plus loin, au communisme (26). Mais le Patriarche fait état avec insistance de l'approbation romaine et ses antécédents comme la façon dont il a été élevé à sa dignité actuelle laissent peu de doute sur son entière soumission. Nous ne croyons donc pas que Rome se taise seulement pour ne pas désavouer le premier des Patriarches orientaux nommé par elle au lieu d'être élu par ses pairs selon la vieille tradition qu'elle veut abolir. Nous pensons plutôt que, sans doute avec quelques outrances verbales dues à son caractère entier, l'attitude de S. B. Méouchi manifeste seulement la détermination romaine de ne plus lier sa présence dans le monde aux pouvoirs occidentaux partout défaillants. Le livre de M. Méjean (27), faux dans la rigidité de son interprétation mais sans doute à peine excessif dans les faits qu'il rapporte, aurait donc ici une illustration plus générale. Si le Liban devait basculer du côté de la République Arabe Unie, le Vatican aurait en S. B. Méouchi un garant de poids (28). Si au contraire l'Ouest devait conserver le bastion du Liban, on voit mal comment Rome ne serait pas forcée de sacrifier finalement son Patriarche et, si elle ne s'y résignait pas, la position de Mgr Akl pourrait se trouver bientôt celle de la majorité de la communauté maronite. Sans doute continuerait-elle à se réclamer de Rome. Mais, en appelant obstinément de Rome mal informée à Rome mieux informée, on pourrait alors se trouver devant un schisme de fait dont on distingue d'ailleurs encore mal quel serait le futur.

10 Juin 1958 JEAN-MICHEL HORNUS, *Beyrouth.*



(26) Il est en tout cas frappant, quelque conclusion que l'on veuille en tirer, qu'à Beyrouth tant les musulmans que les éléments d'extrême gauche parlent avec vénération de "leur" Patriarche tandis que les éléments chrétiens utilisent souvent un langage tout différent.

(27) FRANÇOIS MÉJEAN, *Le Vatican contre la France d'outre Mer*, Paris 1957.

(28) Rappelons par exemple qu'au moment de l'attaque de Suez, tandis que les Missions protestantes anglaises étaient partout expulsées, toutes les Missions catholiques demeurèrent dans les divers pays arabes, français et anglais s'y étant miraculeusement transformés du jour au lendemain en paisibles citoyens vaticanais.

La théologie anglicane en 1957

Ce fut une année encourageante pour tous ceux qui avaient l'impression que la théologie était en retard par rapport à l'école philosophique prédominante : l'empirisme logique. Parmi les forces qui engagent ce duel, la contribution anglicane a particulièrement pris de l'importance, avec retard peut-être, mais incontestablement avec vigueur, et avec l'avantage qu'elle semble vouloir mieux absorber et apprendre de la nouvelle discipline que les penseurs catholiques romains : jusqu'à présent, les adversaires les plus archarnés de la philosophie dite typiquement oxfordienne furent des Jésuites.

Ils doivent être nombreux ceux qui parviennent aujourd'hui à des positions influentes et qui étudièrent la philosophie à Oxford ou à Cambridge aux environs des années 1935 à 1940 (et plus récemment dans les jeunes universités, auxquelles le mouvement s'étendit par la suite). Ces hommes doivent garder le souvenir de quelques conférenciers plein d'entrain, animés d'une sorte de zèle évangélique à propager la nouvelle méthode qui soutenait que beaucoup des difficiles problèmes traditionnels de la philosophie disparaîtraient si seulement on faisait davantage attention au langage dans lequel on les exprimait. Les problèmes métaphysiques étaient issus, disait-on, d'un mauvais usage du langage et d'une confusion des catégories. Seul ce dont on pouvait parler clairement méritait qu'on en parle. La théologie, avec sa prétention à parler de l'ineffable, était tout spécialement tournée en ridicule. "Dire que quelque chose transcende la compréhension humaine, c'est dire que c'est inintelligible. Et on ne peut pas décrire avec sens ce qui est inintelligible". Une affirmation qui veut être une déclaration de fait n'est valable et n'a de sens que si, et seulement si, on peut spécifier la possibilité d'observations empiriques qui soient applicables à la détermination de son exactitude ou de sa fausseté.

Depuis la guerre, les philosophes et empiristes d'Oxford semblent en général moins attachés à cette position extrême ; mais parce que la position extrême d'il y a vingt ans est encore très populaire, le Dr E. L. Mascall a écrit une défense de la métaphysique chrétienne traditionnelle et de la doctrine de l'analogie, sous le titre de *Words and Images* (Longmans), dont l'intention est de réfuter un célèbre petit livre de A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Gollancz, 1936). Mascall entreprend cette tâche d'apologétique qui doit aujourd'hui précéder la réponse à l'accusation selon laquelle les affirmations qui systématisent la révélation chrétienne sont erronées, à savoir l'accusation selon laquelle de telles affirmations n'ont absolument aucun sens ; son argument est qu'on ne doit pas simplement considérer la perception comme équivalente de la sensation, car notre connaissance du monde n'est pas réduite au niveau des phénomènes sensibles. Au contraire, la perception est avant tout un acte intellectuel, dans lequel "l'esprit utilise le phénomène comme un *objectum quo* au travers duquel il passe pour se saisir de la réalité concrète transsensible...". Ce n'est que dans cette perspective, estime Mascall, que l'on peut en venir à connaître d'autres personnes que soi-même et à en parler ; et cela permet aussi, bien sûr, de parler de Dieu en tant que fondement créateur de l'univers. Ce fut une erreur de considérer que la méthode de connaissance, qui avait remporté un succès considérable dans les sciences physiques, pût être appliquée à tout le champ de l'expérience humaine. Il y a un idéal plus vaste qui comprend l'engagement, la contemplation et la pénétration au-delà du niveau des phénomènes ; et, s'il en est ainsi, les réalités que les hommes religieux déclarent saisir peuvent alors en effet être découvertes et débattues.

Le Professeur Ian Ramsey, prêtre anglican et professeur de philosophie à Oxford comme le Dr. Mascall, porte encore plus loin la contre-attaque théologique en ne rejetant pas simplement le scepticisme de l'analyse rationnelle des années passées, mais en profitant de l'intérêt porté aujourd'hui aux questions de langage pour mettre en lumière quelques-uns des problèmes propres à la théologie. Dans son *Religious Language* (SCM Press), Ramsey

soutient que, tandis que les affirmations théologiques peuvent avoir une structure grammaticale similaire à celle des affirmations sur le comportement des phénomènes physiques, leur structure logique est carrément différente. Elle peut néanmoins être justifiée en tant qu'espèce appropriée à des situations de discernement et d'engagement, exactement comme le langage de la poésie, pour singulièrement différent qu'il soit du langage scientifique, est cependant justifié en ce que sa singularité même révèle la vérité. Parmi le nombre considérable de problèmes que Ramsey croit pouvoir être élucidés en prêtant grande attention à leur structure logique, se trouve celui de la création *ex nihilo* : grammaticalement semblable à la création d'un édifice à partir de la pierre, mais logiquement différent d'elle. Le Dr. Paul Tillich est critiqué dans sa manière logiquement naïve et trompeuse de parler du "*nihil* hors duquel Dieu crée" ! La création *ex nihilo* est une curieuse expression, et elle affirme une prétention complexe ; mais elle peut être défendue en relation à une série de situations empiriques. En effet, elle nous engage à examiner les phénomènes et leurs prédécesseurs causals, en remontant toujours plus loin en arrière... jusqu'à ce qu'enfin cette situation — situation de discernement et de réponse — qui est l'ancrage empirique de l'expression, se présente brusquement à nous. Nous voyons alors que l'expression revendique la subordination à Dieu de toutes choses ; et si l'on utilise le langage courant pour signifier une création, ce ne peut être qu'un langage singulier.

Ces deux livres doivent être considérés comme représentatifs de la caractéristique contribution britannique à la philosophie de la religion actuelle. On pourrait leur ajouter un ouvrage collectif par un groupe d'anglicans, surtout des laïcs d'Oxford, *Faith and Logic* (Allen and Unwin) et *Mystery and Philosophy* (SCM Press) par MICHAEL FOSTER.

Le travail du Professeur Le Bras et de ses distingués collègues de la Sorbonne donne à l'étude de la sociologie religieuse en France un niveau qu'elle n'a pas en Angleterre. Et cela, pour la simple raison que si l'on a travaillé la question il y a cent ou même cinquante ans, on a très peu fait dans ce domaine en notre siècle — d'où il résulte que notre stratégie d'évangélisation a été dans une large mesure une question de pieuse conjecture. Mais l'an dernier a vu le commencement d'un travail d'expert pour combler cette désastreuse lacune. Il y eut, par exemple, une étude courte mais significative faite par un psychologue professionnel, de quatre paroisses anglicanes différentes de Birmingham : R. H. T. THOMPSON, *The Church's Understanding of Itself* (SCM Press) qui constitue un examen approfondi des croyances et pratiques réelles des membres de l'Eglise. Cet ouvrage a choqué les quelques membres du clergé qui se sont donné la peine de le lire, en révélant le peu d'influence qu'exerce la foi chrétienne sur les adhérents de ces quatre paroisses : ils avaient peu le sens de l'Eglise comme d'une société divine qui implique des devoirs de la part de ses membres ; ils ne se doutaient guère de la raison d'être et des fonctions de leurs prêtres ; leurs normes éthiques provenaient du groupe social auquel ils appartenaient plus que de la révélation chrétienne ; l'église locale était impuissante à abattre les barrières de classe et de race. Il ressort de cette étude que dans aucune des quatre paroisses il n'y avait d'étude biblique en commun ou d'éducation d'adultes. Nul doute que d'autres paroisses puissent présenter un tableau moins déprimant.

Un livre beaucoup plus important, *Church and People in an Industrial City*, a été écrit par le Chanoine E. R. WICKHAM et publié aux Lutterworth Press. S'attachant spécialement à Sheffield, ce livre relève les traces de l'éloignement de l'Eglise des classes laborieuses en remontant jusqu'au XVII[e] siècle, et prouve que les églises bondées que se rappellent nos grands-parents étaient dues à un développement religieux soudain, limité aux classes moyennes. Le Chanoine Wickham, par suite de sa vaste expérience pratique, fait certaines suggestions positives : il n'est pas en faveur de prêtres-ouvriers selon le modèle français pour ce pays, et il est contre les campagnes d'évangélisation d'un type analogue à celles du Dr. Billy Graham. Il veut une "Mission" de

l'Eglise dans l'industrie qui soit dans une large mesure aux mains des laïcs, eux-mêmes ouvriers, mais qui recevraient des directives expertes d'un clergé spécialisé.

Les études bibliques, ou en tout cas les études du Nouveau Testament, ont tendance à être plus conservatrices dans l'Eglise d'Angleterre qu'elles ne le sont dans les cercles non-catholiques à l'étranger. Nous n'avons personne comme le Dr. Bultmann (à moins que ce ne soit le Professeur R. B. Braithwaite de Cambridge, qui soutient que les histoires de l'évangile sont des aides valables à qui veut vivre dans l'amour, mais nie leur historicité) ou comme le Professeur John Knox. Mais, bien entendu, nos dirigeants ecclésiastiques, nos théologiens et la grande masse du clergé, anglo-catholiques comme évangéliques, répudient en fait l'obscurantisme et considèrent que les événements de la Bible et les traditions concernant les auteurs doivent être soumis à un examen critique en règle. Il y a toutefois, à l'extrémité "protestante", un groupe croissant de conservateurs qui maintiennent une doctrine de l'inerrance biblique. Des aumôniers, représentant cette opinion, sont maintenus à titre privé dans les universités où ils exercent leur influence sur un nombre considérable d'étudiants — spécialement des étudiants en médecine —, les amenant à se détacher du Mouvement chrétien des Etudiants ; parmi leurs disciples, s'établit une proportion croissante de candidats évangéliques au Ministère de l'Eglise d'Angleterre. Il existe aussi des trusts "fondamentalistes" qui détiennent des collations, c'est-à-dire le droit de présenter un ecclésiastique à un bénéfice vacant ; et ce clergé met en évidence jusqu'à la dernière parcelle de calvinisme de nos Trente-Neuf Articles si ambigus, il s'oppose au cérémonial qui est emprunté au Catholicisme romain moderne ou médiéval et objecte à la révision, en cours, du Droit Canon de l'Eglise qui autorisera explicitement certaines expériences liturgiques, actuellement tolérées par les évêques au mépris des lois tombées en désuétude. Plusieurs livres sur l'autorité de la Bible ont été écrits récemment avec la croissance du conservatisme extrême dans les Eglises libres comme dans l'Eglise anglicane : notamment, *Fundamentalism and the Church of God* (SCM Press) par le Dr. Gabriel Hebert, S.S.M., fait un éloge chaleureux des néo-conservateurs pour leur piété et leur zèle, mais montre qu'ils font l'erreur de défendre une conception trop étroite de la nature de la Vérité comme s'il ne pouvait y avoir qu'une vérité scientifique ou positive. En effet, ils rejettent la théorie de l'évolution biologique et la remplace par une doctrine biblique de la création comme s'il y avait là une alternative entre science et inspiration. "Si la Bible est vraie, disent-ils, elle doit l'être littéralement et positivement ; l'âne de Balaam parla vraiment avec une voix humaine, etc..."

Les évangéliques conservateurs répondent au Père Hebert que la véritable question n'est pas celle de l'interprétation biblique, mais de l'autorité biblique. Ils croient eux-mêmes maintenir les vues de notre Seigneur sur l'autorité scripturaire, et quand ils souscrivent à l' "infaillibilité" de l'Ecriture, ils affirment leur foi (*a*) à l'origine divine de l'Ecriture, et (*b*) au caractère véridique et digne de confiance de Dieu. *Quel que soit* ce que l'on trouve enseigné par l'Ecriture, cela doit être reçu comme une partie de la Parole de Dieu. Le Dr. J. I. Packer, qui enseigne dans un collège anglican évangélique à Bristol, écrivit dans le *Christian News Letter*, juillet 1957 : "Nous trouvons aussi difficile de coopérer avec nos frères chrétiens en termes qui impliqueraient la renonciation de fait à notre conviction au sujet de l'Ecriture, que ne le trouverait le Dr. Hebert en termes impliquant une renonciation similaire à sa conviction au sujet de l'Episcopat".

Wilfrid Browning, *Oxford*.

Bibliographie

Bible

CLAUDE TRESMONTANT, *La doctrine morale des Prophètes d'Israël,* Le Seuil, Paris 1958, 198 pages.

Livre d'une grande fraîcheur, écrit d'un seul trait — dirait-on —, qui laisse le lecteur presque haletant. Livre qui reflète la joie de la découverte de l'Ancien Testament, la joie de découvrir combien il nous est proche. Livre enfin qui peut enthousiasmer tous ceux qui ont faim et soif de la justice et qui trouvent dans les prophètes leurs porte-parole.

Le caractère monolithique de ce livre — il n'y a pas de chapitres en dehors de l'Introduction — rend la lecture un peu difficile à celui qui n'a pas suffisamment de souffle pour suivre l'auteur d'un seul coup jusqu'à la fin.

On regrette de retrouver un certain libéralisme qui mettrait volontiers les prophètes en opposition au culte, au dépens de ce dernier, et mesure la valeur morale au degré de spiritualisation... Or, le Christ n'est pas seulement le dernier des prophètes, mais aussi la continuation et l'accomplissement du sacrifice du Lévitique ; de sorte que le Christianisme pourrait apparaître moins spiritualisé que la Synagogue, qui n'a plus de sacrifices.

U. S.

EDUARD HALLER, *Die Erzählung von dem Propheten Jona,* Chr. Kaiser, Munich 1958 (Theologische Existenz Heute, N. F. 65), 54 pages.

"Dans les années passées depuis la guerre, le prophète Jonas est devenu dans des essais littéraires la clef de l'interprétation de l'existence humaine. En cela, le message de ce petit livre prophétique n'est pas toujours resté très clair. L'explication donnée ici ne veut pas être une œuvre savante. Elle veut seulement aider à faire aimer le message de ce livre, de cette perle de l'Ecriture, et le rendre dans toute sa clarté" (Avant-propos). Ce but, l'auteur l'a admirablement réalisé. Cette explication est basée sur une exégèse solide ; elle suit très fidèlement le texte, verset par verset, en rendant toutes les nuances ; elle tient toujours compte de l'ensemble de la théologie de l'Ancien Testament ; elle est méditée profondément, tout en étant constamment dirigée vers la vie de l'Eglise d'aujourd'hui ; elle est écrite dans une belle langue, dense et suggestive. A la première lecture, l'explication des derniers versets paraît trop courte, mais en relisant, on se rend compte que cela permet au lecteur de se poser la question du livre de Jonas. Notons aussi que l'auteur a su remarquablement intégrer le psaume du chapitre 2 : ce psaume place Jonas dans l'ensemble de son peuple, dans la chaîne de tous ceux qui ont vécu une même délivrance (on pourrait presque dire : dans la communion des saints).

Le message prophétique du livre de Jonas est, selon l'auteur, celui du salut des païens, c'est-à-dire de la juste compréhension de l'élection d'Israël. Peut-être l'auteur aurait-il pu montrer davantage que ce problème n'est pas seulement dogmatique, mais concerne l'homme tout entier (cf. les Pharisiens) : ce "vieil homme" qui ne peut se réjouir de la bonté de Dieu, qui se fâche devant sa gratuité et qui ne veut pas suivre le dynamisme de son amour.

F. S.

C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms,* Geoffrey Bles, Londres 1958, 151 pages.

C. S. Lewis, professeur de Littérature anglaise du Moyen Age et de la Renaissance à l'Université de Cambridge, n'a pas voulu faire œuvre d'exégète ou d'archéologue : « J'écris comme un amateur s'adressant à un autre amateur, lui faisant part des difficultés que j'ai rencontrées — ou des éclaircissements que j'ai acquis — en lisant les Psaumes, avec l'espoir que cela puisse intéresser — et parfois même aider — d'autres lecteurs inexperts... Je n'ai pas cherché, bien entendu, à "couvrir le sujet", même à mon niveau d'amateur. J'ai mis en évidence ou omis, suivant la ligne de mes propres intérêts... Ce n'est pas un ouvrage "apologétique"... Je l'ai écrit en tant que membre de l'Eglise d'Angleterre, mais j'ai évité autant que possible les questions de controverse ». Si l'on tient compte de ces précisions, données par l'auteur dans son introduction, on ne sera pas déçu à la lecture de ce petit livre de "réflexions". Les Psaumes sont placés d'emblée dans une juste perspective : ce sont "des poèmes, et des poèmes destinés à être chantés, et non des traités doctrinaux, ni même des sermons". L'auteur aborde pour commencer les sujets qu'il juge désagréables : le jugement, les imprécations, la mort dans les Psaumes. Puis c'est la jubilation, la douceur de la loi, la place de la nature, la louange, qui font tour à tour l'objet de la réflexion de C. S. Lewis. Enfin, en l'espace de trois chapitres, il étudie la question du second sens, du sens "typologique" qui est, à n'en point douter, une dimension importante du Psautier.

Les problèmes sont clairement posés, et si la solution proposée ne nous satisfait pas toujours entièrement, le titre de l'ouvrage est là pour nous rappeler qu'il ne s'agit après tout que de participer aux "réflexions sur les Psaumes" d'un chrétien fervent. G. H.

Philippe Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament,* F. J. Brill, Leiden 1958 (Supplements to Vetus Testamentum, VI), 282 pages.

L'intérêt de cet ouvrage (thèse de doctorat de l'Université de Genève) apparaîtra sans doute de la façon la plus claire si nous citons d'emblée la phrase qui résume succinctement l'essentiel de son résultat : "Yahweh, maître absolu de la nature, utilise celle-ci comme un signe pour révéler aux hommes sa toute-puissance, son amour et sa vie" (p. 239). Le sujet qu'aborde l'auteur n'est donc absolument pas d'importance secondaire. D'ailleurs tout lecteur attentif de l'Ancien Testament sait qu'il y est très souvent question de l'eau, qu'elle y joue un rôle important (dans la création, la délivrance d'Egypte, et le culte), et que les textes qui en parlent ne sont pas toujours très faciles : la mer, l'abîme, les monstres marins, ou simplement la météorologie (avec l'ancienne conception du monde), et l'usage que l'homme fait de l'eau...

Ce livre est une étude détaillée et complète de tout ce que l'Ancien Testament dit sur l'eau, enrichie par l'archéologie et la connaissance des autres religions, mais finalement tout à fait pensée en vue de la théologie biblique (cf. la très belle conclusion). Tout témoigne d'un jugement réfléchi et sûr ; il y a peu d'hypothèses et les affirmations de l'auteur sont toujours très nuancées. De tels livres gardent longtemps leur valeur. Que l'on ne croie pas que l'auteur ne s'adresse qu'aux spécialistes : ce livre est écrit dans un style si clair et accessible qu'on le lit sans peine et parfois même avec une certaine passion.

F. S.

L'Evangile de Jean, Etudes et Problèmes par M. E. Boismard, F. M. Braun, L. Cerfaux, J. Coppens, I. de la Potterie, J. Giblet, W. Grossouw, A. Laurentin, V. Martin, Ph. H. Menoud, G. Quispel, H. Van den Bussche, Desclée de Brouwer, Paris 1958 (Recherches bibliques, III), 260 pages.

En groupant les travaux présentés aux huitièmes Journées Bibliques de Louvain, ce recueil nous permet de suivre un peu cette grande émulation des dix dernières années dans les études johanniques. Puisque les auteurs sont

presque tous des savants qui se sont déjà fait connaître par d'autres travaux sur le sujet qu'ils traitent ici, ce livre nous fait en même temps participer à l'état actuel de leurs recherches. Il y a certes quelque chose d'inachevé dans certaines contributions, mais, comme c'est souvent le cas dans ce genre de recueils, cela stimule encore davantage notre propre participation.

Ce livre s'ouvre avec une esquisse fort intéressante du développement des "Etudes johanniques de Bultmann à Barrett". Le professeur Menoud nous y donne une suite à son livre *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes* (1947). On souhaiterait que ce bel exposé, si clair et si largement informé, prépare une réédition de ce livre.

L'étude de l'Abbé Van den Bussche sur "la structure de Jean I-XII" occupe une grande place (50 pages). Il y a certes encore des éléments peu sûrs dans ce commentaire rapide que l'auteur donne en vue de dégager les grandes lignes et de découvrir la structure de ces chapitres ; il vaut pourtant la peine de résumer ici ses conclusions, car elles se distinguent de beaucoup d'hypothèses actuelles par la façon respectueuse et discrète dont l'auteur s'approche de son texte. Il ne suit pas la tendance qui veut trouver partout des symboles, des nombres ou des constructions cachées. La thèse de "la première semaine du ministère de Jésus" (du baptême à Cana) est rejetée. Les versets 19 à 51 du chapitre 1 forment une introduction en quatre étapes (marquées par les mots "le lendemain") à cette première partie de l'Evangile (ch. 2-12), que l'auteur intitule "la vie publique, révélation initiale de gloire". Dans cette première partie, il distingue une "section des signes" (dont Cana est le premier) d'une "section des œuvres" (ch. 5-10) qui a un caractère nettement différent. A la suite de Mgr Cerfaux, il voit dans les "signes" les gestes révélateurs de la messianité de Jésus, tandis que dans les "œuvres", c'est l'origine divine qui importe, ce sont "les œuvres du Père". Si Jean a placé le chapitre 5 avant le chapitre 6, c'est qu'il a voulu que "la section des œuvres débute par la guérison du paralytique suivie d'un discours qui pose nettement le problème de la signification des œuvres" (p. 64). Les chapitres 11 et 12 sont, selon la formule de l'auteur, "le début de la fin et la fin du début". Dans toute cette étude, l'auteur expose avec beaucoup de force sa thèse déjà connue sur "l'attente de la grande révélation dans le quatrième Evangile" et "la signification de l'Heure". Il ne faudrait pas dire, comme Dodd, que tout l'Evangile est présent dans chaque épisode, mais plutôt que "chaque épisode est anticipation de la grande révélation, laisse pressentir les événements de la fin" (p. 66). Mieux encore que ceux qui les prennent pour la charpente de l'Evangile, l'auteur arrive à expliquer l'importance que Jean donne aux fêtes juives. "D'une part, l'attention pour la fête fatale, qui après tout fera le triomphe, en est soutenue. En second lieu, le cadre de la liturgie juive permet de souligner l'opposition entre la religion juive et la révélation de Jésus" (p. 100). Surtout le premier point nous paraît capital.

Parmi les autres contributions, nous aimerions relever particulièrement celle du professeur Grossouw sur "la glorification du Christ dans le quatrième Evangile", étude très riche et très nuancée, comme aussi celle du Père de la Potterie sur "l'impeccabilité du chrétien d'après I Jean 3.6-9", qui éclaire de façon suggestive ce sujet difficile, d'une part, par la tradition vétérotestamentaire et les écrits de Qûmran, de l'autre, par la conception johannique de l'eschatologie et par l'ensemble du passage. Les autres travaux sont moins de l'ordre de la théologie biblique : ils traitent de l' "origine araméenne" de l'Evangile, des relations entre Jean et les Synoptiques, de l'arrière-fond de l'Evangile, de ses rapports avec la gnose et avec Qûmran, et enfin de l'explication augustinienne de Jean 17.5. Il faut être reconnaissant aux éditeurs de n'avoir pas laissé ces travaux se disperser dans les diverses revues, mais de les avoir groupés en un seul volume où nous trouvons maintenant une vue d'ensemble des problèmes actuels et donc une introduction très vivante au quatrième Evangile.

F. S.

C. Spicq, O. P., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Tome I : Analyse des textes, J. Gabalda, Paris 1958 (Etudes bibliques), 336 pages.

Puisque "l'agapè est une notion tellement centrale dans la nouvelle Alliance, une réalité à la fois commune à Dieu, au Christ et aux hommes", il doit être possible d' "élaborer une théologie néo-testamentaire en fonction de la charité". Tel est précisément le but que l'auteur se propose de poursuivre dans ce grand ouvrage dont nous avons ici le premier tome. Après avoir établi dans une étude préliminaire (parue en 1955) le sens exact du mot d'après le grec classique, la Septante, la langue hellénistique et les papyrus, il examine dans le présent volume une à une chacune des attestations du verbe *agapao* et de ses dérivés dans le Nouveau Testament, en les suivant, autant que faire se peut, dans leur ordre chronologique et en en précisant la nuance exacte d'après le contexte. Ce volume est "un recueil d'analyses exégétiques, où l'on s'efforce de déceler aussi fidèlement que possible la teneur propre de chaque péricope" ; dans des conclusions partielles sont déjà mises en valeur "les connexions fondamentales qui constitueront la charpente d'une théologie de l'agapè" (p. 5 et 6). Ce premier tome comprend l'étude des synoptiques, de saint Jacques et du verbe *agapan* dans saint Paul. Un second tome sera consacré au substantif agapè dans saint Paul, saint Pierre et saint Jude. Le troisième analysera l'agapè johannique.

Le sujet du livre est le plus merveilleux qui soit en théologie néotestamentaire ; il mène vraiment au cœur de la révélation biblique. Mais la façon dont l'auteur l'a traité est également admirable : il y a dans son ouvrage un élément de spiritualité qui lui donne une valeur bien plus que purement théologique. Rares sont les ouvrages exégétiques qui, à travers tout le travail proprement scientifique, laissent autant transparaître la simple réalité de ce qui est le plus beau et le plus essentiel dans l'Evangile du Christ. Il n'est point besoin de dire que nous retrouvons ici toutes les autres qualités déjà connues de l'auteur.

Ce livre constitue, indirectement et sans fausse polémique d'ailleurs, une réponse à *Eros et Agapè* d'Anders Nygren, réponse surtout dans la mesure où l'auteur tend, contrairement à Nygren, à être complet : il ne laisse aucun texte de côté, si insignifiant qu'il paraisse à première vue, il étudie attentivement toutes les nuances que le mot *agapè* peut revêtir, et dans ses conclusions il fait place aussi aux passages qui, n'employant pas le mot, ont un rapport avec la même réalité. C'est ainsi que, par exemple, il inclut dans sa recherche le mot *agapètos* dont Nygren ne tient pas compte, qu'il examine Eph. 5 en entier, passage oublié par Nygren, etc. La seule défense de la position de Nygren serait de reprocher à l'auteur un certain biblicisme ; il faut pourtant reconnaître qu'à cause de cette méthode, l'auteur est bien moins influencé par des préjugés dogmatiques que Nygren lui-même.

On attend avec impatience les volumes suivants. Cet ouvrage se classe parmi les plus importants et les plus beaux de la théologie néo-testamentaire depuis longtemps. F. S.

Yves M.-J. Congar, O. P., *Le Mystère du Temple*, ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse, Le Cerf, Paris 1958 (Lectio divina, 22), 345 pages.

Le sous-titre indique bien dans quel sens l'auteur conçoit son étude du "mystère" du temple : à travers toute la Bible, il veut suivre ce thème du temple pour voir quel est le dessein de Dieu dans la réalisation de sa Présence et quels sont les différents modes de cette Présence dans les étapes successives de l'histoire du salut. Le résultat de cette recherche est une étude magistrale, d'un grand intérêt théologique puisque ce thème est essentiel pour l'ecclésiologie, mais aussi très utile à la lecture de la Bible et à la prédication, car ce même thème est un des moins accessibles et des plus difficilement explicables pour beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui. Le fait que ce soit un théologien

plutôt spécialiste de dogmatique et d'œcuménisme qui ce soit mis à ce travail de théologie biblique, constitue certainement un avantage : en effet, grâce à cela, ce livre se distingue particulièrement par la richesse des perspectives nouvelles et des bonnes formulations, par sa cohérence et ses synthèses. Tout ce qui touche au domaine proprement biblique nous a paru solide et convaincant ; ce ne sont que certaines conclusions qui dépassent la Bible, qui nous semblent plus discutables.

Très clair est le résumé que donne l'auteur de son étude de l'Ancien Testament : "D'abord, Dieu survient seulement, il intervient dans la vie des Patriarches par des sortes de touches ou de rencontres passagères. Puis, dès qu'il se constitue un peuple qui soit *son* peuple, il existe pour lui comme étant particulièrement *son* Dieu ; il établit sa Présence au milieu de lui comme Celui qui révèle, guide, écoute et juge, secourt ou châtie. Dès les Patriarches et jusqu'à la construction du Temple, le caractère précaire et mobile de la Présence signifie, non seulement que celle-ci n'est pas encore réalisée vraiment, mais qu'*elle n'est pas* ce qu'elle semble être, locale et matérielle. De là une tension qui nous donne le sens, d'abord de l'intervention prophétique de Nathan au moment même où la sainte Présence va se fixer en un lieu et comme se donner un corps, ensuite de l'action des prophètes. Ceux-ci ne cessent de prêcher, au-delà même des exigences morales et spirituelles du culte du Temple, une vérité de la Présence liée au règne effectif de Dieu dans le cœur des hommes. Dieu n'habite pas matériellement un lieu, il habite spirituellement un peuple de fidèles" (p. 279 s).

Toutes les lignes de l'Ancien Testament s'unissent dans la personne et l'œuvre du Christ, comme le montre magnifiquement le récit de la purification du Temple, dont l'auteur donne une exégèse théologique très approfondie. Mais "le Christ n'a rien été, n'a rien fait pour lui seul ; son mystère n'est pas limité à sa Personne, mais il se réalise en nous". C'est l'Eglise (et chaque membre en particulier) qui est le temple spirituel. Les pages sur saint Paul et saint Pierre sont denses. Notons seulement l'explication claire et nuancée de la notion de "spirituel" (p. 212 ss) et l'excursus sur "les dimensions du temple spirituel" (il est corporel et concret, il a une histoire, il a une dimension "canonique" et une dimension en profondeur puisque "ce n'est plus seulement de Présence qu'il s'agit, mais d'habitation" ; cf. p. 222 ss, 282 ss). Dans l'étude sur l'Apocalypse, c'est surtout ce qui concerne la Présence et le Temple qui nous semble intéressant : il y a d'une part "assomption des thèmes et accomplissement", de l'autre "nouveauté et dépassement" ("la Jérusalem nouvelle descend d'en haut, d'auprès de Dieu" ; et "dans l'éternité il n'y a plus d'autre temple que Dieu"). Dans un (troisième) appendice, l'auteur traite la question importante, mais difficile, de la différence entre le régime de la Présence et des dons de Dieu sous l'ancienne Disposition et sous la Disposition propre aux temps messianiques. C'est donc la question de "la grâce des justes de l'Ancien Testament". A partir de l'Ecriture, l'auteur essaie de compléter et de corriger légèrement la position de saint Augustin et saint Thomas sur ce sujet dans le sens de la pensée des Pères grecs.

Il y a un point sur lequel l'auteur revient souvent : "Notons, par contraste avec ce que nous avons dit plus haut sur le caractère pleinement humain et, en ce sens, profane, de l'histoire d'Israël, qu'avec le corps du Christ, vrai temple des temps messianiques, une réalité *sacrée* est donnée du milieu du monde, qu'il s'agisse de son corps historique ou de son corps sacramentel" (p. 180). "...On comprendra pourquoi nos églises matérielles méritent d'être appelées des temples. C'est parce qu'elles sont à la fois le lieu de réunion de la communauté, qui est le corps communionnel du Christ, et le lieu de la célébration de l'eucharistie, sacrement du corps du Christ, jusqu'à ce qu'il vienne" (p. 222). C'est une de ces conclusions qui dépassent les données de la Bible, mais qui permettent à ce livre de servir très efficacement dans le dialogue œcuménique.

F. S.

Wilhelm Vischer, *Valeur de l'Ancien Testament*, Commentaires des livres de Job, Esther, l'Ecclésiaste, le second Esaïe, Traduction de Roth-Falconnier et F. Ryser, Labor et Fides, Genève 1958 (Commentaires bibliques), 190 pages.

Ed. Thurneysen, *Le Sermon sur la Montagne*, Traduction d'Emile Marion, Labor et Fides, Genève 1958 (Cahiers bibliques), 69 pages.

Dans d'excellentes traductions, les Editions Labor et Fides offrent au public de langue française quelques très beaux écrits de l'école dialectique. Karl Barth lui-même écrivait, dans la préface d'un des tomes de sa *Dogmatique*, que si l'on ne pouvait pas parler d'école, parce qu'il n'y a pas eu de maître, il y avait pourtant une unité de vue très réjouissante entre lui et les auteurs de ces deux livres, et qu'il plaçait volontiers son travail à côté du leur. L'on sait que Wilhelm Vischer a été dans les premiers à revendiquer de nouveau l'Ancien Testament pour une prédication christocentrique. Même si l'on est pas d'accord avec de nombreux détails de son exégèse, la reconnaissance reste pour l'intention profondément juste de sa tentative. Et de même pour l'interprétation que Thurneysen a donnée du Sermon sur la Montagne : elle constitue une étape dans l'histoire de la confrontation avec ce texte. Ce petit traité est déjà devenu classique.

Les deux livres se caractérisent d'une part par l'interprétation "christologique" de l'Ecriture, seule interprétation possible ; de l'autre, par un style captivant, viril et clair. Mais dans les deux, l'application de ce principe christologique a aussi conduit à une explication trop dogmatique, souvent un peu forcée, qui ne rend pas toute la richesse et toute l'audace de l'Ecriture. Est-ce que cela vient peut-être de ce que ce principe christologique devrait être élargi dans une interprétation qui tienne davantage compte de la Trinité et plus particulièrement de la personne et de l'œuvre du Saint-Esprit? Chez Thurneysen, par exemple, disparaît presque le caractère extraordinaire de la nouvelle obéissance, cet élément d'invention audacieuse de l'amour qu'indiquent pourtant les exemples du Christ.

Ces remarques, qu'il est facile de faire vingt ans après, ne diminuent en rien notre reconnaissance pour ces textes magnifiques. Maintenant l'on se rend compte combien ils ont déjà aidé à une meilleure compréhension de la Parole.

F. S.

Jean Laloup, *Bible et classicisme*, Casterman, Tournai-Paris 1958, 300 pages.

Nous vivons à une époque de grand revirement quant à l'influence de la pensée classique. Ce n'est pas qu'on veuille actuellement s'en débarrasser dans la formation de la vie ou dans l'expression des mystères de la foi ; mais c'est comme si notre forme de pensée était en train de changer.

De plus en plus nombreuses sont les études qui essaient de dégager la pensée biblique de toute cette influence classique qui s'est liée à elle, dans laquelle elle nous a été transmise et avec laquelle elle s'est compromise. Naturellement on ne peut abandonner ce que des siècles ont élaboré, on ne peut "rejeter Athènes et Rome sans renier notre caractère d'Occidentaux, sans méconnaître les origines historiques de l'Europe" (p. 269). Mais si nous voulons que l'homme d'aujourd'hui entende l'Evangile éternel sans obstacles inutiles, sans ces compromissions avec une culture particulière, avec une pensée du passé, nous devons toujours à nouveau nous rendre compte de cette influence de la pensée classique et des éléments qu'elle a mêlés au message chrétien et que nous croyons souvent essentiels à l'Evangile. Il ne faut pas qu'une mentalité particulière soit condition de la compréhension de l'Evangile : pas plus la mentalité sémitique que l'esprit hellénique (cf. p. 291 s). D'ailleurs, quand on essaie ainsi de dégager la pensée biblique, on découvre que le christianisme étant la réalité du monde à venir est toujours ce qu'il y a de plus moderne, et que souvent ces conceptions de notre temps, qui s'éloignent déjà du classicisme, sont plus proches de cette pensée biblique (cf. p. 216).

C'est dans un but pédagogique et donc au fond missionnaire que ce livre entreprend cette étude comparative entre Bible et classicisme, cette tentative de revalorisation de la pensée biblique. Cette optique est certainement plus féconde pour l'étude de ce problème que l'esprit dans lequel d'autres auteurs ont traité ce sujet, en voulant l'exploiter dans la confrontation œcuménique. Dans la première partie de son livre, l'auteur place la pensée classique et la pensée biblique à côté l'une de l'autre, selon leurs différents aspects (Cosmos et Création, Ame et Esprit, Dieu et Yahvé, Magie et Accueil, Libération et Rédemption, Cité et Peuple, Héroïsme et Sainteté, Erôs et Agapè, Immortalité et Résurrection). La juxtaposition "Dieu et Yahvé" nous a paru très intéressante sous la plume d'un auteur catholique. Une seconde partie beaucoup plus brève traite davantage des conséquences pratiques pour l'enseignement. Ce livre est bien écrit. L'auteur a une connaissance étendue. Peut-être ne respecte-t-il pas assez les nuances. Mais cela est presque inévitable dans une telle tentative.

F. S.

Histoire

Marc Lods, *Confesseurs et martyrs*, Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris 1958 (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 41), 83 pages.

On se réjouira que quelques jeunes spécialistes de la patrologie et de l'histoire de l'Eglise ancienne aient maintenant une place dans les Eglises protestantes de langue française. Ce livre, condensé et mise au point d'une thèse de doctorat, en est un signe dont il faut se louer.

Un premier chapitre précise brièvement ce en quoi consiste le prophétisme chrétien des premières années de l'Eglise (le prophète est témoin et martyr), et les conditions de sa régression, solution de fait, pour une large part, à une tension entre l'autorité institutionnelle de l'Eglise et les prophètes. Mais l'idéal chrétien du martyr, le deuxième chapitre va le montrer, vient comme relayer le prophétisme des premiers temps. Le martyr est joyeux de quitter ce monde pour trouver Dieu, de souffrir pour et comme Jésus-Christ, de participer à sa passion. Hommes de Dieu, hommes du Christ, le confesseur et le martyr sont aussi des hommes de l'Esprit ; c'est en quoi ils jouent plus particulièrement un rôle prophétique dans l'Eglise, comme va le montrer le chapitre III, qui étudie successivement les charismes du confesseur et du martyr (extases, visions, miracles, sérénité), puis leur rôle dans le témoignage à l'égard des païens, l'édification de l'Eglise, l'annonce du dernier jour. Sont ensuite traitées la question de la vocation au martyre (le martyre demeure une vocation particulière), la question des droits et des pouvoirs des confesseurs au sein de la communauté, la question de l'orthodoxie des confesseurs.

L'auteur peut conclure "que, dans son œuvre profonde, le martyr de l'Eglise ancienne présente les caractères déterminants du prophète inspiré par le Saint-Esprit", mais prophète en actes plus qu'en paroles, et, en fait, successeur des prophètes. Pourtant un aspect de la doctrine du martyre suscite un jugement sévère de l'auteur : l'idée du mérite salutaire du martyre, qui enlève progressivement à ce dernier sa portée prophétique et tend à faire du martyr un héros, aux yeux de l'Eglise. P.-Y. E.

Maurice Jourjon, *Cyprien de Carthage*,
Maurice Véricel, *Cyrille de Jérusalem*,
Editions ouvrières, Paris 1957 (Eglise d'hier et d'aujourd'hui, 7 et 9), 125 et 115 pages.

Deux nouveaux volumes s'ajoutent, dans cette collection, à la liste de ces excellents petits livres, où nous sont présentés chaque fois la personne et l'œuvre d'un Père. La présentation de Cyprien est aussi brillante que celle d'Ambroise, du même auteur. De Cyrille de Jérusalem, après une brève et bonne biographie, il nous est proposé de nombreux extraits des *Catéchèses*. Espérons que nombreux sont les laïcs qui profitent de ces occasions inespérées de connaître les Pères, dans l'actualité saisissante que savent discerner chez ces derniers les auteurs de cette collection. P.-Y. E.

Jean-Marie Leroux, *Eglise, Peuple de Dieu*, Editions ouvrières, Paris 1958 (Eglise d'hier et d'aujourd'hui, 10), 282 pages.

Si c'est une histoire de l'Eglise que nous donne ce volume, il nous propose tout en même temps une réflexion sur le mystère de l'Eglise : corps du Christ et société humaine — ce mystère étant saisi ici à travers le déroulement séculaire de la vie ecclésiale, dans le but d'éclairer le présent. Divers chapitres abordent tour à tour l'extension de l'Eglise dans le monde, sa lutte pour la vérité et l'unité, contre l'hérésie et le schisme, son effort de pensée chez ceux de ses membres qui y ont le plus contribué, sa lutte pour demeurer sainte sans fuir le monde, sa vie spirituelle, au sein de laquelle se situent les mouvements monastiques et cénobitiques. Le livre se termine sur un choix de textes (de saint Luc à Pie XII), illustrant les chapitres précédents. Cette manière d'opérer diverses coupes, à partir de points de vue différents, au travers d'une même histoire, est très suggestive, et riche d'enseignements.



Certes, nous n'aurons pas la même vue que l'auteur sur les réformateurs, et nous ne serons guère joyeux de nous voir rangés parmi les hérétiques. Il n'en va pas là d'une simple différence de point de vue, d'ailleurs, mais d'une certaine méconnaissance de l'auteur concernant la Réforme. Que pourtant sa lucidité et sa sévérité pour la décadence qui prépare la Réforme, comme aussi pour les catholiques du XVIe siècle, et même pour certains aspects du Concile de Trente, ne nous échappent pas. Plus généralement, une grande lucidité sur les réussites et sur les échecs de l'Eglise d'Occident n'est pas la moindre qualité de ce livre. D'autant plus que cette lucidité a pour critère non la gloire humaine, mais la vie évangélique dans l'Eglise.

Ce livre fait aimer l'Eglise, et admirer l'œuvre de Dieu en elle. D'une lecture agréable et facile, et d'une information sûre, bien que forcément limitée, il se recommande à ceux qui ont besoin de découvrir ou de se rappeler l'histoire de l'Eglise, dans ses étapes essentielles, et dans sa tension entre la médiocrité humaine d'une part, les victoires de la foi et de l'amour de Dieu d'autre part. On notera simplement que, pour le lecteur protestant, l'auteur, à partir du XVIe siècle, ne fait plus l'histoire que de l'Eglise romaine.

P.-Y. E.

Joseph Chambon, *Le Protestantisme français jusqu'à la Révolution française*, Traduit de l'allemand par Emile Marion, Labor et Fides, Genève 1958, 150 pages.

"L'histoire de l'Eglise est l'histoire de l'action exercée par Jésus-Christ à l'égard et au sein de son Eglise et à travers elle pour le monde". C'est très bien de commencer ainsi, mais après ces deux lignes viennent cent cinquante pages de chauvinisme protestant. La constance donnée par le Seigneur aux protestants français, leur témoignage fidèle et courageux au sein d'épreuves sans nombre pourraient engendrer autre chose que ce monotone style hagiographique

opposant les héros de la foi et de la vertu aux noirceurs classiques de Catherine de Médicis, de Charles IX ou de Louis XIV. Ne pourrait-on donner à l'histoire de l'Eglise une dimension moins exclusive que celle des seuls édits, conflits et guerres ? Cette Eglise, fortifiée ou mutilée par les persécutions, chantait les Psaumes et célébrait la Cène, elle avait une vie liturgique, une piété ecclésiale et familiale, elle comptait des théologiens et des agronomes, des hommes de lettres et des artistes, des marins et des manufacturiers, elle a connu des problèmes dogmatiques et des problèmes sociaux. De toute cette vie intérieure de l'Eglise, par laquelle le Seigneur a sans doute le plus durablement œuvré, il n'est dit que fort peu de chose. Cette traduction était inutile. Enfin, ce n'est pas parce que ce livre vient d'Allemagne qu'il faut supporter que le protestantisme alsacien, français depuis 1648, soit totalement laissé de côté.

P. R.-M.

GUSTAVE LAGNY, *Le Réveil de 1830 à Paris et les origines des Diaconesses de Reuilly*, Une page d'histoire protestante, Préface du Pasteur Marc Boegner, Association des Diaconesses, Paris 1958 (Communautés religieuses protestantes), 200 pages.

Le grand intérêt de cet ouvrage, c'est qu'il montre bien comment, dans la pensée des fondateurs des Diaconesses de Reuilly, le pasteur Antoine Vermeil et sœur Caroline Malvesin, les principes de la diaconie communautaire ordonnaient théologiquement et nourrissaient spirituellement le ministère de disponibilité et de service qui est celui des sœurs.

Dans sa lettre du 6 février 1841, Antoine Vermeil, parlant pour la première fois à Caroline Malvesin de son projet, écrit : "Il y a de longues années que j'ai cette idée de relever sous un autre nom et sans les superstitions qui les gâtent, les ordres religieux de femmes destinées à s'occuper des enfants, des malades, des vieillards... On ne peut tenter de faire une telle association sans que les membres acceptent la direction suprême d'une Supérieure investie du droit de placer, déplacer, commander, diriger..." Et la future "Supérieure" écrit : "Toute œuvre où se trouverait esprit de coterie, de parti, de secte, de couleur autre que la grande couleur chrétienne, répugnerait à mon âme, refroidirait mon zèle, paralyserait mes moyens d'action... Pour moi, je sens que mon œuvre serait d'agir par le Seigneur pour hâter le moment où il n'y aura plus qu'un seul troupeau, guidé par un seul Berger". La vocation œcuménique de la Communauté naissante s'affirmera dans sa recherche de l'approbation des deux Consistoires de la capitale, réformé et luthérien.

La liturgie du culte célébré le dimanche après-midi dans l' "oratoire" des Diaconesses annonçait le mouvement de rénovation liturgique du pasteur Eugène Bersier. Plusieurs éléments variaient suivant le moment de l'année ecclésiastique. Le pasteur Eugène Casalis écrivit en 1850 de cette liturgie "qu'elle était assez semblable à celle de l'Eglise Anglicane".

La Communauté connut l'épreuve des attaques injustes. Elle subit les critiques du pasteur libéral Athanase Coquerel qui jugea qu'elle possédait "tous les caractères d'un ordre catholique de religieuses non cloîtrées" et portait en elle "les vices radicaux d'une institution monastique". Il accusait les diaconesses de renier le protestantisme reposant, selon lui, "sur les principes combinés de l'Evangile et du libre-examen personnel". Certainement la Communauté souffrit davantage encore de la véhémence des attaques de Madame Agénor de Gasparin qui appartenait aux Eglises Libres, milieu évangélique zélé et pieux mais affligé d'une ecclésiologie rétrécie. Madame de Gasparin combat le célibat, la direction, la communauté de biens ; elle voit dans l'institution des sœurs "une reculade effrayante vers le catholicisme romain", "le poison de Rome infusé dans nos veines". Dans sa controverse, cette "orthodoxe" s'égare jusqu'à affirmer que le passage de I Cor. 7 sur le célibat exprime dans certains fragments des vues personnelles de l'apôtre "contradictoires à la Révélation, énoncées hors de toute inspiration". Gustave Lagny, qui est l'actuel pasteur directeur de la Communauté de Reuilly, analyse les attaques et les réponses qui y furent données avec un irénisme clairvoyant. P. R.-M.

Théologie

GIOVANNI MIEGGE, *L'Evangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, traduit de l'italien par Hélène Naef, avant-propos de Jean-Louis Leuba, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1958 (Bibliothèque théologique), 130 pages.

L'épreuve à laquelle Rudolf Bultmann soumet actuellement notre travail théologique est difficile et peu agréable, mais elle est nécessaire et salutaire afin de nous éviter une annonce trop facile de l'Evangile et de nous sortir de ce ghetto où s'installe toujours à nouveau notre théologie. Il serait faux de ne pas vouloir écouter cette voix et de ne pas la prendre au sérieux, même si l'on croit pouvoir discerner d'avance que le point de départ de cette tentative est dangereux.

Le but du professeur Miegge dans ce livre est seulement de nous présenter la pensée de Bultmann dans son ensemble et avec toute sa problématique. Il y a réussi admirablement. Le résultat en est un livre passionnant, où le lecteur se sent vraiment amené dans tout ce débat si actuel. La pensée de Bultmann, d'habitude si compliquée et si difficile à comprendre, nous est rendue ici avec une grande clarté et de façon très cohérente, sans que l'auteur simplifie pour autant. A commencer, la méthode est excellente : après avoir posé le problème, l'auteur consacre d'abord un grand chapitre à l'interprétation que Bultmann donne du Nouveau Testament. Le poser ainsi dans son cadre, c'est peut-être la meilleure façon d'aborder ce sujet. Trop souvent on a commencé tout de suite par les problèmes de l'existentialisme et du mythe que l'auteur ne traite ici que dans les chapitres suivants. Dans une très belle conclusion, sous le titre "Christ et ses bienfaits", il résume ce qu'il croit être la racine de cette tentative de démythisation de l'Evangile, comme aussi l'aspect le plus positif de toute l'œuvre de Bultmann : l'exigence d'une pensée engagée, d'une foi incarnée. Cette conclusion est encore suivie d'un appendice qui contient un aperçu fort intéressant sur Bultmann dans la critique catholique.

Ce livre ne veut pas donner de nouvelles lumières sur le problème de la démythisation ; il ne veut que le présenter dans la situation actuelle de la discussion. Nous y trouvons donc aussi le meilleur de ce que d'autres ont dit concernant les idées de Bultmann, les critiques de Karl Barth, Thielicke, Kümmel, etc. Notons enfin que toute cette étude du professeur Miegge nous est donnée dans une excellente traduction française et qu'elle est précédée d'un bel avant-propos du professeur Leuba qui situe Bultmann dans les grandes préoccupations actuelles de la théologie. F. S.

GEORGETTE PAUL VIGNAUX, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1957 (Bibliothèque théologique), 210 pages.

Thèse de doctorat en philosophie, ce livre, à part une brève conclusion critique, se présente essentiellement comme une analyse, fouillée, précise, très informée et peut-être un peu touffue, de l'œuvre multiforme du grand théologien américain. L'auteur s'attache moins, dans la pensée de R. Niebuhr, à la théologie de l'histoire en tant que telle, qu'au rapport que cette théologie postule entre la foi et la culture actuelle. De fait, l'analyse historique de R. Niebuhr coïncide largement, par son sens de la "créativité" de l'homme, de la puissance novatrice du temps, comme par son insistance sur l'événement, avec les préoccupations les plus communes de notre époque.

Cette analyse historique est-elle absolue ? Le théologien américain ne le prétend pas ; il a un sens aigu de la relativité de nos moyens de connaissance et de notre dépendance à l'égard du monde ambiant, de l'histoire à laquelle nous appartenons. On sera frappé par la lucidité de cette analyse de l'histoire, de la

vie sociale, de leur corruption et de leur ambiguïté. Mais cette lucidité n'est ni cynique, ni pessimiste par principe. Si cette analyse ne se prétend pas absolue, que penser de l'autre terme de la synthèse : la théologie de R. Niebuhr? L'auteur suggère les critiques que l'on peut élever à l'égard de cette théologie : elle est partielle, négligeant certains thèmes capitaux, en accentuant d'autres ; elle n'est pas à l'abri du double reproche de rationalisme et de "symbolo-fidéisme", ces deux erreurs cependant ne suffisant certainement pas à la caractériser.

La synthèse, chez R. Niebuhr, de sa théologie et de sa conception de la culture, de l'histoire, de la politique, n'est donc pas absolue. Elle n'en apparaît pas moins extrêmement riche d'aperçus, de solutions originales, qui méritent d'être sérieusement envisagés. Elle se présente comme une étude du rapport entre l'expérience empirique, rationnelle, et la révélation, puis du rapport entre cette dernière et l'expérience de l'individu dans la société et l'histoire : double rapport caractérisé en même temps par une discontinuité et un point de contact.

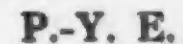
Une philosophie de l'histoire est un leurre, déclare R. Niebuhr : il est impossible de déchiffrer l'histoire dans sa complexité et son unité, et d'atteindre pour cela à l'objectivité. Dans sa réflexion sur l'histoire, l'homme a besoin d'un *a priori,* d'une "foi" qui lui fournisse un schème d'interprétation. C'est pourquoi il faut parler de théologie de l'histoire, le chrétien ayant pour schème d'interprétation l'alliance du Dieu transcendant avec l'humanité. C'est ainsi qu'il est possible d'échapper à l'idée d'une histoire rédemptrice par elle-même, et de voir que l'histoire, demeurant ambiguë, attend son accomplissement d'une instance extérieure à elle. C'est ainsi aussi qu'il apparaît que le problème de l'histoire réside dans la subsistance du mal, et que la réponse à l'histoire est donnée par Dieu dans l'expiation du Christ, où se rencontrent le jugement et la miséricorde de Dieu sur l'homme et sur l'histoire. Telle paraît bien être la ligne de force de la synthèse de R. Niebuhr ; on ne saurait essayer de résumer cette dernière ici. On se bornera à remarquer que le présent ouvrage, d'ordre plutôt philosophique, fait désirer des présentations plus directement théologiques de la pensée de R. Niebuhr ; les éditions Delachaux et Niestlé nous ont du reste donné la traduction d'un des ouvrages principaux de ce théologien.

P.-Y. E.

CHARLES JOURNET, *Théologie de l'Eglise,* Desclée de Brouwer, Paris 1958 (Textes et études théologiques), 444 pages.

Par l'abondance de ses titres et sous-titres, et par son style et sa composition, ce livre se présente comme un manuel, avec les avantages du genre : simplicité et clarté de l'exposé, facilité de la consultation, — mais peut-être aussi avec ses désavantages : notamment un certain aspect scolaire, et intellectuellement statique, qui tient par ailleurs au fait que cet ouvrage résume souvent les travaux antérieurs de l'auteur. On peut même se demander si cette méthode d'exposé, qui donne l'impression que tout est résolu, classé et catalogué, est adéquate à son objet, et si, en apparence du moins, le mystère ne risque pas par là d'être évacué. C'est peut-être ce qui enlève, à ce qu'il nous semble, une certaine fécondité œcuménique à ce livre dont pourtant un grand nombre de pages sont très bonnes à lire et à méditer.

Les grands thèmes suivants sont successivement abordés : la nature de l'Eglise et ses divers états au cours du temps ; l'Eglise dans ses rapports avec le Christ ; l'Eglise animée par l'Esprit ; l'Eglise et la Vierge Marie ; la hiérarchie et l'apostolicité de l'Eglise ; l'âme créée de l'Eglise ; la sainteté de l'Eglise ; le corps de l'Eglise ; l'appartenance à l'Eglise ; l'unité catholique.



P.-Y. E.

W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum*, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 450 pages.

M. van de Pol est un théologien hollandais d'origine réformée, passé à la communion anglicane, puis à l'Eglise romaine. Dans son livre, issu d'un cours de plusieurs années à l'Université catholique de Nimègue, il entend donner une "phénoménologie du protestantisme", satisfaire ainsi à la première condition du dialogue œcuménique : l'information exacte sur la confession d'en face.

Le premier chapitre détermine l'objet de l'investigation : le protestantisme conforme aux Réformateurs, grandeur saisissable et cohérente, que l'auteur exposera en se basant principalement sur les Réformateurs eux-mêmes et sur les théologiens contemporains, hollandais et suisses surtout, qui se réclament des Réformateurs.

En cinq chapitres, l'auteur va décrire le protestantisme ainsi défini. La notion de révélation commande le tout. Sans doute le contenu de la révélation est-il identique dans le catholicisme et dans le protestantisme (chapitre II). Mais ce qui qualifie spécifiquement le protestantisme, c'est la manière dont sont comprises la vérité et la réalité de cette révélation. Pour le protestantisme, la vérité de la révélation relève non d'une relation, mais d'une rencontre (chapitre III) et sa réalité, en conséquence, est de l'ordre de la Parole et non de l'être réel, comme dans le catholicisme (chapitre IV). Une telle notion de la révélation se répercute nécessairement sur l'anthropologie. A la lumière de la révélation telle que les protestants la comprennent, l'homme apparaît toujours foncièrement pécheur (chapitre V) et la justification consiste non pas dans un changement de la nature humaine, mais dans l'imputation d'une justice qui demeure toujours celle de Dieu, et de Dieu seul. On retrouve au niveau de l'anthropologie ce qui caractérise le protestantisme tout entier : la réduction à la Parole et à la foi de tous les rapports entre l'homme et Dieu (chapitre VI).



Il y a lieu de souligner le ton parfaitement irénique de l'auteur et, dans les limites qu'il s'est lui-même assignées, l'abondance et la qualité de son information. Tout chrétien soucieux d'œcuménisme se réjouira qu'un protestant converti au catholicisme, loin de polémiser contre son ancienne confession, ait désiré, au contraire, la laisser se présenter elle-même. Néanmoins, quelque sympathie qu'inspire l'attitude spirituelle de l'auteur, le lecteur attentif, ayant tourné la dernière page, ne pourra éviter de se demander si l'ouvrage a tenu ce qu'il promettait.

Examinons d'abord ce qui nous est présenté. Une "phénoménologie du protestantisme" ? Soit, mais par quels moyens et à quelles fins ? On attend d'une phénoménologie une concentration exclusive sur l'objet décrit. Or, sur tous les points décisifs, les catégories du protestantisme sont confrontées avec les catégories du catholicisme, qui ne sont pas les mêmes. Une description phénoménologique n'eût-elle pas consisté à montrer comment le protestantisme se comprend lui-même ? Sans doute — nous répondrait l'auteur — mais comment le protestantisme se comprendrait-il vraiment sans se référer au catholicisme, qu'il a précisément voulu réformer et sur lequel donc il prend appui ? Soit, mais alors il fallait faire voir comment le protestantisme comprend sa réforme et pourquoi il rejette les catégories théologiques du catholicisme. Au lieu de cela, l'auteur se borne à comparer les positions, à les définir l'une par l'autre, sans montrer comment elles s'articulent l'une sur l'autre. Une thèse sous-tend l'exposé, d'un bout à l'autre : le protestantisme et le catholicisme sont inconciliables parce que, pour le premier, la révélation relève de la "Parole" et pour le second, de la "réalité". L'on comprend fort bien qu'un auteur catholique puisse s'exprimer ainsi. Mais l'on se demande en quoi une "phénoménologie du protestantisme" ainsi conçue diffère d'une tentative apologétique en faveur du catholicisme. Car M. van de Pol ne se fait pas faute d'affirmer les avantages de la position catholique, telle qu'il la conçoit, sans faire voir d'ailleurs comment ils échappent à la critique protestante.

Dès le moment où l'auteur, délaissant en fait la voie phénoménologique, s'engageait sur le chemin plus prometteur, mais plus périlleux, de la confrontation, il était tenu, s'il voulait faire œuvre œcuménique (même dans le sens du catholicisme), de montrer comment le catholicisme répond aux requêtes légitimes des Réformateurs ; ou alors, d'avouer que son propos vise à signaler l'erreur ici et la vérité là, ce qui eût rendu nécessaire un examen beaucoup plus approfondi des questions controversées. Eu égard, par exemple, à la complexité de l'interprétation du rapport entre le temps de l'incarnation du Christ et le temps de l'Eglise, il est décidément trop simple d'opposer l'extrinsécisme d'une théologie de la Parole à la plénitude d'une théologie affirmant la présence permanente du Christ dans l'Eglise, comme si la théologie de la Parole n'affirmait pas, elle aussi, la présence du Christ !

M. van de Pol a opposé sans dialoguer ; il a prétendu décrire, mais non sans qualifier. On se demande dès lors à quoi et à qui un tel livre peut bien servir. Les protestants y retrouveront les formules doctrinales de leur foi, je n'en disconviens pas (encore que privées du vaste horizon qui en montrerait la portée, comme nous allons le signaler), mais ils n'y trouveront pas l'interprétation phénoménologique, c'est-à-dire interne, de ces formules. D'autre part, ils n'y trouveront pas non plus une tentative élaborée de réfutation. Quant aux catholiques, ils s'y verront, tout au plus, confirmés dans leur propre foi, sans avoir appris comment la critique protestante pourrait les atteindre. Chacun couchera sur ses positions. M. van de Pol a-t-il voulu ce repos-là ? En bref, si *Das reformatorische Christentum* est un exposé phénoménologique, il compare déjà trop et ne décrit pas assez. S'il est un exposé comparatif, la confrontation est loin d'être encore assez engagée.

Un mot encore au sujet des limites à l'intérieur desquelles l'auteur a cru pouvoir se tenir. Est-il possible d'isoler le protestantisme des Réformateurs (continué par Barth, Brunner et quelques théologiens hollandais) du protestantisme dans son ensemble, et particulièrement du protestantisme du siècle dernier ? L'auteur entendait, je pense, comparer ce qui est comparable : le catholicisme et le protestantisme fidèle au témoignage scripturaire. N'était-ce pas se montrer trop généreux à l'égard des difficultés internes du protestantisme ? Et cette générosité subjective ne révèle-t-elle pas l'incapacité de saisir la cohérence du phénomène protestant dans son ensemble ? Qu'on le veuille ou non, les recherches, les tâtonnements, les audaces, les trahisons, les redressements de tout ce qui porte le nom de protestant relèvent d'une unité profonde et spécifique, découlent d'une même cause, tendent à une même finalité. C'est déjà fausser la description phénoménologique de la pensée des Réformateurs eux-mêmes que de l'isoler de ses fruits, même de ses fruits bâtards. Le témoignage protestant rendu à la vérité du Christ implique des risques et des promesses dont il faut ne pas craindre d'envisager l'ensemble, si l'on veut décrire la Réforme. Amputer *a limine* la Réforme de toutes ses conséquences "protestantes", sauter de Luther à Brunner et de Calvin à Barth en négligeant Schleiermacher, et Ritschl, et Herrmann, et tant d'autres, implique un raccourcissement illicite des perspectives. Ici encore, les choses sont terriblement complexes, nous le savons tous. Mais ici encore, eu égard à la communion protestante, si pleine de tensions étalées au grand jour, mais aussi si marquée d'un souci sommun : la critique à l'égard de tout ce qui se prétend chrétien, il était par trop simple — et, si j'ose dire, par trop "catholique", déjà ! — de choisir les "bons" protestants. Et d'ailleurs, Barth, Brunner, et les autres représentants du "vrai" protestantisme contemporain eussent-ils été possibles sans Schleiermacher, et même — *horribile dictu* — sans Lessing, sans Kant et (par le prisme de Kierkegaard) sans Hegel ?

Les deux ordres de réserves que nous avons dû exprimer — avec regret, l'auteur nous en croira — n'enlèvent rien, est-il besoin de le dire, au mérite de nombreuses pages où M. van de Pol a pris la peine de citer, de résumer, d'exposer la pensée des Réformateurs et de leurs émules modernes. Mais nous n'y pouvons rien : cette richesse de détails ne saurait dissiper le malaise que nous avons éprouvé à la lecture de ce livre, malaise révélateur, croyons-nous, de l'ambiguïté foncière du propos et de l'exécution. J.-L. L.

Liturgie et Parole

I. H. Dalmais, O. P., *Initiation à la Liturgie,* Desclée de Brouwer, Paris 1958 (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, 11), 230 pages.

Malgré le titre, "Théologie de la Liturgie", de la première de ses deux grandes parties, la langue de cet ouvrage est parfois plus philosophique que théologique. Peut-être parce qu'ici ou là l'auteur parle de la liturgie comme d'un fait universel comportant quelques constantes. "La liturgie appartient à la nature intime de la société humaine" (p. 14). "L'homme est naturellement un liturge" (p. 15). Plus loin il parle discrètement des correspondances que présentent les liturgies chrétiennes avec les cultes des religions du monde hellénisé et note que des rites peuvent être éclairés par des analogies empruntées à l'ambiance de l'époque où ils ont pris naissance. Certes, les risques d'interprétation naturaliste sont écartés, comme est rejetée toute identité de conception qui transformerait des ressemblances extérieures en préfigurations ou qui verrait dans des types de célébrations liturgiques une assimilation d'éléments étrangers à l'événement de l'incarnation. Mais on pourrait souhaiter que soit congédiée avec encore plus de rigueur toute phénoménologie religieuse qui donnerait à la liturgie de l'Eglise d'autres correspondances ou antécédents que ceux du culte prophétique que célébrait Israël.

Abordant bien des questions dans une ligne commune à toutes les confessions chrétiennes, le Père Dalmais montre avec clairvoyance que l'action liturgique a la prétention d'opérer ce qu'elle signifie, mais que la liturgie court toujours le risque de se dégrader en magie si elle perd ou altère sa référence à la réalité transcendante sur laquelle l'action humaine ne saurait par elle-même avoir de prise. Il rappelle aussi que la liturgie peut être victime d'une confusion entre symbole et allégorie. "Loin d'entraîner une simplification d'usages dont la signification n'est plus perçue, l'allégorisation conduit le plus souvent à les compliquer, à raffiner sur des détails secondaires qui bourgeonnent et prolifèrent comme des gourmands et achèvent d'étouffer les éléments essentiels porteurs des plus riches valeurs symboliques" (p. 24, 25).



Textes et rites ne deviennent liturgie que lorsqu'ils sont mis en actes. "Le sacré implique beaucoup moins l'interdiction (comme à l'origine) que la communion" (p. 30). Dans l'Eglise, lorsque le pain est consacré, ce n'est plus pour en faire des pains de proposition réservés ou enfermés dans un lieu sacro-saint ; il est consacré pour être rompu et mangé. "Le sacré n'est plus un objet inerte et lointain ; il nous est devenu intérieur et principe de vie" (p. 30).

La seconde partie du volume, "Le donné liturgique", est une analyse concrète et historique des éléments constitutifs et des principaux types de célébrations des liturgies occidentales et orientales. C'est une bonne documentation. Toutefois le paragraphe concernant l'architecture des églises est beaucoup trop court et il manque quelques pages consacrées aux vêtements et aux couleurs liturgiques. Ces sujets de "visibilité" auraient mérité une brève étude sur leur relation avec l'acte liturgique, celui-ci engageant l'esprit et le cœur non seulement par les gestes du corps et l'attention de l'oreille, mais aussi par l'intelligence et la joie des yeux. L'ouvrage du Père Dalmais montre d'ailleurs qu'il serait certainement d'accord sur ce point. P. R.-M.

Parole de Dieu et Liturgie, Le Congrès de Strasbourg (3e Congrès National du C. P. L.), Le Cerf, Paris 1958 (Lex Orandi, 25), 390 pages.

Les renouveaux biblique et liturgique risqueraient de ne pas entraîner un véritable renouveau de la vie chrétienne dans l'Eglise s'ils demeuraient arbitrairement séparés. En fait, ils ne le peuvent pas, et le Congrès de Strasbourg de 1957, dont ce livre nous donne les riches et remarquables travaux, l'a dit et

montré de toutes sortes de manières. Nous donnerons un bref aperçu de chacun des chapitres de ce livre, dont l'unité et la cohésion apparaissent presque sans défaut, et qui est appelé à rendre de grands services.

Traitant de "La Bible dans la liturgie", M. l'abbé Jounel étudie d'une part la place de la Bible non seulement dans les lectures liturgiques, mais aussi dans les chants de méditation qui prolongent les lectures et dans les oraisons qui leur répondent. D'autre part, il s'arrête au rôle de la célébration liturgique à l'égard de la Parole de Dieu, mystère d'une présence. Ce rôle consiste en une actualisation du messager (l'Apôtre et surtout le Christ, d'où la solennisation, dans tous les rites, de la lecture de l'évangile) et surtout du message, ce que vient encore souligner la prédication.

Le R. P. Daniélou, sous le titre de "Sacrements et histoire du salut", montre que la relation des sacrements avec l'Ecriture est d'ordre historique. La Bible est une histoire, l'histoire des grands faits de Dieu, avec cette particularité que les actes de Dieu présentent entre eux une analogie, aux divers moments de l'histoire. Les sacrements, prolongement des œuvres de Dieu dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, constituent les œuvres de Dieu dans le temps de l'Eglise, œuvres d'actualisation du mystère du Christ, moyen de croissance de l'Eglise et anticipation du Royaume.

Contre un ésotérisme peureux qui confinerait la Parole de Dieu au groupe des pratiquants, M. H. U. von Balthasar rappelle avec force et profondeur que Dieu, voulant parler à l'humanité tout entière, rien d'humain ne lui est étranger. De ce fait, la liturgie, où retentit la Parole de Dieu, s'ouvre sur le monde. "Dieu a parlé un langage d'homme", tel est le titre de cette conférence où l'auteur examine en quoi consistent l'expérience humaine et le phénomène de la parole humaine, pour montrer quelles sont les implications immenses du fait que Dieu a choisi cette expérience et cette parole pour se révéler. A tel point que l'on n'atteint Dieu que dans l'homme, mais ceci par une conversion, une mort à soi-même.

Le R. P. Bouyer, dans "La Parole de Dieu vit dans la liturgie", critique ensuite l'insuffisance et les défauts actuels de la réintégration de la lecture biblique et de la prédication à la célébration liturgique. A cause de la nécessité de la Parole de Dieu pour la vie même de l'Eglise — sa vie sacramentelle notamment —, il plaide pour une restauration en profondeur de la tradition liturgique ancienne, de telle manière que la Parole de Dieu soit lue, prêchée et écoutée comme venant de Dieu et opérant ce qu'elle dit.

Ces idées seront reprises et développées dans le chapitre suivant, où le R. P. Roguet, sous le titre "Toute la messe proclame la Parole de Dieu", aura auparavant montré qu'il ne faut pas séparer liturgie de la Parole et liturgie du Sacrement, mais au contraire discerner leur homogénéité. Le sacrement comporte nécessairement la Parole, il est action de grâce et proclamation. Et par ailleurs, la liturgie de la Parole, ordonnée au sacrement, a les caractères d'une eucharistie, d'un acte mystérique (sacramentel) et communautaire (elle s'adresse au Peuple de Dieu et l'engage).

Sous le titre de "L'Eglise répond à Dieu par la Parole de Dieu", le R. P. Gelineau développe l'article qu'il a publié dans notre revue (N° 44, p. 335) : la liturgie est le lieu d'échange de la Parole donnée et de la Parole rendue en action de grâce. En effet, la liturgie prie dans la langue de Dieu, si possible même avec ses mots. Et cela se réalise spécialement dans la prière des psaumes.

En face des défauts d'un catéchisme qui présente de manière trop extérieure et séparée la doctrine, l'histoire sainte et la liturgie, M. Coudreau traite de "La Bible et la liturgie dans la catéchèse", décrivant les caractères d'une catéchèse biblique, et montrant la nécessité pour celle-ci de recevoir de la liturgie son actualité et son ouverture sur la vie de l'Eglise. La seconde partie du chapitre examine quelques points d'application de ces principes.

"Peut-on au XXe siècle être un 'homme de la Bible' ?" A cette question M. l'abbé Moeller répond en montrant d'abord le malaise de l'homme moderne en face de trois caractères de l'homme biblique : son lien avec Adam, sa lutte contre Satan, son salut dans la résurrection du Christ. Cela réclame une

conversion, qui implique que celui qui parle à l'homme moderne croie lui-même à la Parole vivante dans la liturgie, et la proclame en distinguant les obstacles qui retiennent l'homme contemporain loin de la foi, et en fournissant à ce dernier une explication en profondeur, qui cherche et utilise les pierres d'attente actuelles de la foi.

"Heureux qui entend la Parole de Dieu et la met en pratique" ; de ce texte évangélique le R. P. LÉCUYER fait le titre d'une étude dans laquelle il pose finalement le problème des relations entre l'évangélisation et la proclamation de la Parole de Dieu dans la liturgie. Il rappelle à ce propos que cette proclamation est un rite d'alliance, un acte efficace qui entraîne les croyants à vivre communautairement, dans la charité au sein du monde, l'histoire du salut. De cette vie la liturgie demeure la source.

"L'alliance, c'est aujourd'hui", comme le souligne M. LESORT, en montrant que la Bible révèle cette alliance en même temps qu'elle l'ouvre pour nous, alors que de son côté, la liturgie est la vie dans cette alliance.

A ces exposés s'ajoutent deux études concernant des expériences concrètes de renouveau biblique et liturgique, d'une part dans une paroisse de Paris (M. le curé PÉZERIL) et d'autre part dans un diocèse d'Allemagne de l'Est (Mgr SPUELBECK). Enfin il incombe à Mgr GARRONE de conclure, en rappelant que l'Ecriture et la liturgie, la Bible et les Sacrements ont leur être commun et leur unité profonde dans la Parole de Dieu, le Christ : "Mes paroles sont esprit et vie" ; de cette vie, sainte Thérèse de Lisieux est un exemple typique. — Le livre s'achève sur les conclusions du congrès, que nous avons publiées dans notre dernier numéro de 1957 (*V.C.*, 44, p. 374). P.-Y. E.

RONALD A. WARD, *Royal Sacrament*, The Preacher and his Message, Foreword by the Rt. Rev. F. D. Coggan, Marshall, Morgan & Scott, Londres-Edimbourg 1958, 192 pages.



Sous ce titre quelque peu paradoxal (ne distingue-t-on pas traditionnellement entre "Parole" et "Sacrement" ?) nous est proposé un traité complet d'homilétique. Professeur anglican de Nouveau Testament à l'Université de Toronto, le Dr. R. A. Ward veut donner à son lecteur une vue générale du ministère de la prédication. Aussi ne s'attache-t-il pas seulement à étudier les questions de la vocation, de la formation, et de la compilation et présentation du message du prédicateur, mais consacrant un chapitre au "prédicateur et sa vie quotidienne" et un autre au "prédicateur et l'assemblée", il entend couvrir tous les aspects de la vie d'un homme appelé au ministère de la Parole. L'auteur connaît certainement les besoins de son Eglise, et c'est sans doute à bon droit qu'il s'inquiète du peu d'intérêt que portent ses "frères ministres" à la prédication de la Parole de Dieu, alors que dans le domaine de la liturgie les mêmes problèmes ne se posent pas et que les Sacrements sont fidèlement administrés. Néanmoins, il semble difficile de parler du ministère de la Parole sans envisager ses rapports avec le ministère des Sacrements, et on aurait pu s'attendre à ce qu'au moins un chapitre s'attache à relier les deux ministères qui, à proprement parler, n'en forment qu'un seul. Ce regret étant exprimé, il n'en reste pas moins que cet ouvrage peut constituer une aide valable pour ceux qui veulent se former au métier de prédicateur : ils y trouveront un matériel considérable pour leur équipement intellectuel (ceci surtout pour les étudiants de langue anglaise) et leur vie spirituelle. G. H.

WALTER LUETHI - EDUARD THURNEYSEN, *Predigt, Beichte, Abendmahl,* Ein Wort an unsere Gemeinden, Evangelischer Verlag, Zollikon 1957, 124 pages.

W. Lüthi a le don de consoler la paroisse en la réveillant. Il trouve des mots très sévères à l'encontre de la sécurité du faux prédicateur et des mots très consolants à l'endroit de la pauvreté du vrai prédicateur. Il sait parler de la nécessité occasionnelle d'un silence prophétique. Il ne considère pas du

tout la prédication comme un élément liturgique, c'est-à-dire que pour lui il s'agit plutôt d'une étude biblique, d'une exégèse publique que d'une partie du culte vu dans son ensemble.

Dans sa réflexion sur la sainte cène, il fait une différence entre les difficultés inhérentes à la cène elle-même et celles qui sont provoquées par la paroisse. La sainte cène, dit-il, est une pyramide avec sa base dans les cieux : seule sa pointe minuscule touche notre terre. Même en regardant cette petite pointe, on ne peut pas encore déterminer si sa base se trouve dans les cieux. Mais la faim et la soif de la délivrance croissent dès qu'on ose goûter à elle.

Suit un article de E. Thurneysen sur la confession. Il est heureux qu'aujourd'hui des théologiens protestants s'en préoccupent. On souhaiterait une perspective plus œcuménique, qui n'est peut-être possible que dans un texte plus développé. W. W.

Unité

STEPHEN NEILL, *Anglicanism*, An explanation, in the light of history and theology, of the nature and working of the Anglican Communion, its relationship with other Christian groups, and its part in the movement for Christian union, Penguin Books, Harmondsworth 1958 (A. Pelican Book), 466 pages.

Essays in Anglican Self-Criticism, Edited by David M. Paton, SCM Press, Londres 1958, 238 pages.

Dans *Anglicanism*, l'auteur décrit l'Eglise d'Angleterre sous son angle d'*Ecclesia anglicana mater Sanctorum*. La lecture de ce livre montre à la fois comment être anglican signifie vivre dans une certaine ambiance, et combien il est difficile de définir cette ambiance elle-même. "Nous ne pouvons guère commencer à comprendre l'anglicanisme" (désignation qui ne date que du siècle dernier) "à moins d'être prêts à l'accepter comme quelque chose d'unique et d'incomparable" (p. 35).

La "communion anglicane" est une étroite communauté d'Eglises, dont l'unité s'exprime dans l'action et non pas dans une constitution écrite ; cette unité est de l'ordre d'une loyauté profondément vécue et éprouvée, non d'une obéissance quelconque, exigée par la contrainte (p. 429). De cette communion, l'Eglise d'Angleterre est l'Eglise mère, et l'archevêque de Canterbury, la figure centrale, bien qu'il n'ait aucun pouvoir ecclésiastique proprement dit à l'extérieur de sa province. Depuis 1867, la Conférence de Lambeth a été le symbole de l'unité anglicane, mais elle n'est ni un synode ni un concile, et ses décisions et recommandations n'ont aucune vigueur dans les provinces sans l'approbation des autorités ecclésiastiques de celles-ci.

L'auteur, évêque de l'Eglise anglicane et l'une des personnalités les plus en vue du Mouvement œcuménique mondial, traite son sujet de façon historique. Il commence son livre avec les débuts du christianisme en Grande-Bretagne et le termine dans le présent, couvrant ainsi une période de seize siècles et demi ; il étudie principalement l'Eglise d'Angleterre (qui, d'une part, se comprend comme l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique en Angleterre, tout en reconnaissant, d'autre part, que *de facto* elle est "une dénomination" de cette Eglise, une dénomination parmi d'autres), mais ne néglige pas les Eglises anglicanes dans d'autres parties du monde, fruits aussi bien des missions anglicanes que du colonialisme britannique ; il nous décrit des institutions, des personnages, et il discerne les vocations propres à son Eglise au sein de la chrétienté déchirée.

A la fin de son livre, l'auteur nous transmet une "vision splendide" de la Conférence de Lambeth de 1948 : la vision de la réunion d'Eglises aujourd'hui séparées les unes des autres, réunion où l'adjectif anglican serait remplacé par

l'adjectif uni, et où l'Eglise anglicane, bien que ne s'appelant plus "anglicane", serait encore "anglicane" au sens où cette Eglise unie aurait accepté, incorporé et exprimé tout ce que les Eglises anglicanes avaient considéré comme essentiel dans le domaine de la vérité et des institutions (*order*) chrétiennes.

Les études que contient *Essays in Anglican Self-Criticism* sont d'un grand intérêt, d'une part, parce qu'elles révèlent quelques réactions qui se font jour à l'intérieur de cette Eglise anglicane si particulière (cf. l'évêque Neill), d'autre part, parce qu'elles abordent directement et de façon simple plusieurs questions qui sont actuelles pour toute l'Eglise, où qu'elle soit.

Exhortant à l' "Intégrité dans l'apologie", JOHN WREN-LEWIS (laïc) écrit : "Le but primordial de l'apologie chrétienne doit toujours être de témoigner d'une vérité reconnue, plutôt que de donner la preuve d'une hypothèse" (p. 43). Il met en garde contre "l'esprit de la ligne Maginot", signe d'un manque de vraie foi.

Dans "Conversations chrétiennes avec des non-chrétiens", C. R. HENSMAN (laïc, Ceylan) déclare que la façon particulière dans laquelle la vie de l'Eglise s'exprime — façon issue de conditions sociales, politiques, raciales particulières — empêche des conversations chrétiennes avec les contemporains qui ne sont pas chrétiens. Quant aux chrétiens eux-mêmes, "Dieu pourrait leur parler à travers des non-chrétiens, et utiliser ces conversations afin de renouveler la compréhension du chrétien lui-même au sujet de sa propre vocation" (p. 107).

Le Rev. M. J. M. PATON constate avec douleur certaines hypocrisies et équivoques, dues à la situation actuelle de l'Eglise d'Angleterre en tant qu'Eglise d'Etat ("Pouvons-nous ignorer l'établissement ?"). C'est ainsi que l'Eglise a deux autorités : le Saint-Esprit et le Parlement d'Angleterre, et dans cette situation elle obéit parfois plus facilement au Parlement qu'au Saint-Esprit.

"Si l'Eglise d'Angleterre est vraiment une manifestation de l'Eglise du Christ", écrit l'évêque A. M. HOLLIS ("Anglicanisme et unité"), "il est vraiment étrange qu'il y en ait tant qui soient convaincus que le système d'élection des évêques par le premier ministre est préférable au système selon lequel l'Eglise les élirait elle-même..." (p. 215). Quant à l'autorité en matière de doctrine, au fond, il n'y en a pas. L'auteur signale une conception dangereusement statique de l'Eglise.

A la question "Le *Prayer Book* : pédagogue ou ciment ?", le Rev. ANTHONY T. HANSON répond : plutôt pédagogue. Selon lui, le ciment liturgique de la communion anglicane se trouve plutôt dans l'intercommunion. En ce qui concerne l'eucharistie selon le *Prayer Book*, beaucoup de liturgistes anglicans oublient trop facilement l'autorité de l'Eglise non-divisée des premiers siècles ; le *Prayer Book* est nettement un produit de la Réforme du seizième siècle, et il est trop centré sur la repentance, pas assez sur la joie.

Le Rev. A. M. ALCHIN, dans "Anglicanisme et Orthodoxie", constate que l'intérêt des anglicans pour l'orthodoxie n'a souvent consisté qu'en un souci de se procurer un certain contre-poids à l'égard de Rome. Ce n'est qu'au cours de ces dernières années que l'on fit de vraies découvertes et que l'on manifesta un intérêt véritable concernant l'orthodoxie. Les anglicans soulignent que leur Eglise est catholique et protestante ; or, dit l'auteur, ceci crée des problèmes qui ne seront résolus que par la capitulation de l'une des tendances devant l'autre. L'orthodoxie, elle, est capable de montrer dans quelle direction cette solution est à rechercher.

Selon le Rev. JOHN MARSH, autrefois anglican, aujourd'hui congrégationaliste, la *via media*, que les anglicans ne cessent jamais de revendiquer comme une caractéristique propre à leur Eglise, consiste davantage dans la position de l'Eglise anglicane entre l'Eglise catholique et les Eglises libres d'Angleterre, que dans le caractère à la fois catholique et protestant de l'Eglise anglicane elle-même ("La mission de l'anglicanisme I").

Le professeur T. F. TORRANCE, presbytérien écossais, distingue la nécessité pour l'Eglise anglicane d'une réflexion théologique sérieuse sur sept points :

l'épiscopat, la justification par la foi, la validité des ordres, l'intercommunion, le rôle de l'eucharistie dans la vie de l'Eglise, la doctrine de la Parole concernant la vie liturgique, le ministère de la propre conscience de l'Eglise, enfin la mission de l'anglicanisme comparée à la mission du Christ lui-même ("La mission de l'anglicanisme II").

John W. Lawrence (laïc), écrivant sur "Les anglicans et la vocation anglicane", discerne dans son Eglise comme un point positif le fait que des choses qui ont été jugées incompatibles, en vérité vont ensemble ; il reconnaît par contre la faiblesse caractéristique de son Eglise dans la confusion des idées et la médiocrité spirituelle qui accompagnent ce point positif. Enfin, il mentionne comme un danger propre à son Eglise, le risque qu'elle court de devenir, finalement, une collection de sectes.

Mentionnons encore les autres essais : le Rev. William Nicholls, "De la vie au vingtième siècle" ; D. L. Munby (laïc), "L'importance de la compétence technique" ; le Rev. F. B. Welbourn, "La culture missionnaire" ; le Rev. C. Murray Rogers, "Malaise et vocation missionnaires" ; le Rev. Chao Fu-San, "Pénitence et renouveau de l'Eglise en Chine" ; Miss E. M. Batten, "La paroisse aujourd'hui" ; le Rev. John V. Taylor, "Le principe de l'administration sous condition des Sacrements".

Dans son introduction au second de ces livres, l'éditeur, le Rev. David M. Paton, souligne que cet ouvrage n'est pas un manifeste. Nous ne voudrions jamais, en effet, le considérer comme tel ; mais pourtant ce livre, comme celui de l'évêque Stephen Neill, a nettement le caractère d'un manifeste : un manifeste de l'amour de l'Eglise. L. v. B.

R. A. Edwards, *Church and Chapel*, a study of the problem of Reunion in the light of history, Eyre and Spottiswoode, Londres 1952, 128 pages.



Bien que cet ouvrage ait paru il y a quelques années, il vaut la peine de le signaler à l'attention de nos lecteurs. Le Chanoine Edwards, de l'Eglise d'Angleterre, y présente, dans un esprit irénique, une approche historique au problème de l'unité chrétienne tel qu'il se pose en Grande-Bretagne. En étudiant le problème sous l'angle historique, l'auteur s'en prend aux facteurs non théologiques de division, et souhaite qu'une plus grande objectivité puisse être atteinte par la compréhension du processus historique qui a mené les Eglises issues de la Réforme à la situation profondément complexe hors de laquelle il est peu d'espoir de voir surgir l'unité avant longtemps. Sagesse inspirée par l'étude de l'histoire, l'auteur a conscience qu'il serait vain d'être impatient, qu'il ne peut être question aujourd'hui que de préparer la voie aux générations suivantes. Accessible aux laïcs comme aux pasteurs, ce genre d'ouvrage constitue une utile contribution au dialogue œcuménique.

G. H.

Henry Meylan, *Notre Eglise*, Quatre causeries sur l'Eglise nationale vaudoise dans le passé, Secrétariat de l'Eglise nationale vaudoise, Lausanne 1958, 142 pages.

Il ne faut pas demander au petit ouvrage du professeur H. Meylan plus qu'il ne promet ; ses études, adressées à un auditoire paroissial, fort bien documentées, ont le grand mérite de faire connaître le passé ecclésiastique vaudois sous l'Ancien Régime, la Révolution, le Réveil et le Schisme consommé en 1847 avec ses conséquences.

Seulement, la tâche de l'historien, même s'il se défend de faire "œuvre historique", se borne-t-elle à décrire le déroulement des faits sans en faire ressortir les constantes à travers les époques successives et en tirer les conclusions pour le présent et l'avenir ? On eût aimé une fin moins rapide et quelques aperçus sur la situation actuelle de l'Eglise nationale vaudoise face aux problèmes d'aujourd'hui et de demain.

Dans le monde de 1958, avec ses appels multiples et ses contraintes, et surtout quand il est question de l'Eglise, ne nous est-il pas demandé, plus que jamais, de franchir les limites d'un trop confortable "chez-nous" ecclésiastique ?

A. B.

PHILIPPE DAULTE, *Le problème de l'Etat chrétien*, La Bibliothèque des Arts, Lausanne-Paris 1958 (Collection "Vie et pensée chrétienne"), 88 pages.

Préoccupé depuis longtemps par cette question (en 1940, il publiait une brève étude intitulée : *L'idée chrétienne de l'Etat et notre tradition romande*), le professeur Daulte y revient maintenant.

A vrai dire, il est peu de domaines éthiques où l'on soit si loin d'un consensus, même entre les traditions protestantes les plus proches par ailleurs ; de plus, il semble qu'on soit en présence d'un problème qui se pose et se repose périodiquement, sans solution exhaustive durable, tellement l'histoire politique inflige des gauchissements irréductibles aux définitions théologiques les plus fermes.

Il faut être reconnaissant au professeur Daulte d'avoir reposé le problème en vulgarisant les théories traditionnelles qui se sont fait jour et opposées. S'il n'aboutit qu'à des conclusions partielles, elles n'en sont pas moins intéressantes et utiles, en tout premier lieu, à l'avancement des discussions engagées entre les deux Eglises vaudoises en vue de leur unité. A. B.

Vie intérieure



ABBÉ FRANCIS HERMANS, *Ruysbroeck l'admirable et son école*, Arthème Fayard, Paris 1958 (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops), 240 pages.

Bien qu'on ait pu l'appeler "le prince de la mystique occidentale", Jean Ruysbroeck est resté un mystique peu connu ; jamais il n'a atteint un public très large. L'abbé Hermans nous raconte sa vie, nous présente ses œuvres, nous expose sa doctrine, montre clairement qu'il n'y a aucune raison de douter de son orthodoxie et nous indique sa grande influence sur l'école de Groenendael. Dans une traduction de grande qualité qui rend admirablement bien toute la verve et toute la douceur du flamand original, il nous donne un choix des plus beaux textes de ses écrits. Il y a une certaine joie, une certaine candeur qui rayonnent de ce livre. F. S.

EDITH STEIN, *La Science de la Croix*, Passion d'amour de saint Jean de la Croix, traduit par P. fr. Etienne de Sainte Marie, O.C.D., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957 (Les œuvres d'Edith Stein, I), XVIII + 358 pages.

Ce livre constitue le premier tome de la traduction française des œuvres d'Edith Stein. Plusieurs biographies nous ont déjà rendu chère la vie tellement riche de cette philosophe juive allemande qui, après avoir participé intensivement aux débuts de l'école phénoménologique, s'est convertie au catholicisme (1922) pour accomplir enfin, en 1934, le vrai sens de sa vie en entrant au Carmel, et qui, pendant la guerre, a trouvé la mort au camp d'Auschwitz. Ce volume est resté inachevé. Elle y a travaillé quand son martyre approchait. Cela donne à ce livre, au-delà de sa valeur scientifique de description très fine et très fidèle de la doctrine de Jean de la Croix, une autorité personnelle unique.

L'auteur n'a pas voulu faire une biographie du saint, mais seulement "un essai pour saisir Jean de la Croix dans l'unité de son être, tel qu'il se présente à nous dans sa vie et dans ses œuvres". Elle ne donne qu'une fois un aperçu plus personnel, d'ailleurs fort intéressant, de "la structure de l'âme", "l'âme, le moi et la liberté" ; sinon elle suit simplement les œuvres de Jean de la Croix ou raconte les faits de sa vie. Le dernier chapitre, "Sur les pas du Crucifié", est particulièrement beau : nous y découvrons ce que signifie la science de la croix dans la direction spirituelle du saint, et il nous y est donné le récit très sobre de la fin de sa vie. Il est étonnant de voir comment, dans l'univers consciemment restreint et en même temps infiniment élargi de la vie de l'âme du grand contemplatif, la croix domine tout. Si la Bible parle surtout de la croix en rapport avec la prédication, le baptême et la vie à la suite du Christ, ici toute l'expérience mystique est vécue sous la croix et est déterminée par elle. Après l'extraordinaire richesse psychologique qui caractérise le grand mystique espagnol, il est bon de lire à la fin du livre cette admirable parole du saint, répondant à celui qui lui rappelle ce qu'il avait supporté pour la Réforme à ses débuts et au temps où il était supérieur : "Dieu sait ce qui s'est passé, mais je ne veux pas m'appuyer sur cela. Ce n'est pas le moment de parler de cela, c'est par les mérites du sang de Notre Seigneur Jésus-Christ que j'espère me sauver". F. S.

ALEXANDRE VINET, *Etudes et méditations évangéliques*, III, 1841-1847, Préface par P.-A. Robert, pasteur, Librairie Payot, Lausanne 1958, 353 pages.

On n'exagère peut-être pas quand on dit qu'actuellement nombreux sont ceux qui, parmi la jeune génération, ont de la peine à lire l'œuvre d'Alexandre Vinet. Ils ont trop vu où mène son influence et quels sont les dangers de sa "spiritualité", de cette forme de piété qu'il a transmise. Ils connaissent trop cette culture de la vie de l'âme, cette piété qui n'est pas très ferme, voire hésitante quant à la certitude du salut, qui est d'une sensibilité et d'une bonne volonté extraordinaires, mais en même temps tellement centrée sur l'homme, sur ses progrès et ses reculs, sur son âme et sur son corps (cf. l'attente de la mort chez Vinet).

Dans une très belle préface, le pasteur Robert, grand connaisseur de Vinet, essaie de le défendre contre les préjugés et les attaques. Cette préface constitue une excellente introduction à la prédication écrite de Vinet. Elle montre clairement comment, chez lui, l'homme tout entier était engagé dans cette œuvre de prédication : la raison, la conscience, le cœur auxquels se joignait encore une âme de poète. Elle montre aussi comment nous pouvons discerner derrière ces discours ce grand combat humain qui leur donna toute leur authenticité.

Nous ne pouvons que nous réjouir de l'édition de ce dernier volume de prédications. Avec "la persévérante pratique de l'humilité" (p. X), on y découvre de grandes richesses. Dans ce recueil se trouvent les merveilleux discours sur l'Epître de Jacques, formant une excellente introduction à la compréhension de cette Epître, les deux conseils de sagesse, uniques dans leur genre, les dernières leçons sur Jean 14-17, "Christ avec nous". Certes, il y a des discours qui nous sont devenus moins accessibles comme celui sur les pierres du temple; d'autres, par contre, nous étonnent encore dans la bouche d'un homme de ce temps, celui sur les Juifs par exemple...

Combien ne pouvons-nous pas apprendre de cette façon de s'approcher de la Bible, qui est tellement plus riche que notre approche d'aujourd'hui : riche par la grande profondeur humaine de celui qui écoutait la Parole, essayait de la transmettre, et écrivait ces merveilleuses explications. Les penseurs chrétiens du siècle dernier étaient souvent trop anthropocentriques. Nous n'avons pas à reprendre leur intérêt pour l'âme. Mais quelle pauvreté et quelle pensée abstraite ressortent d'habitude de notre objectivité ! F. S.

PASTEUR MARC BOEGNER, *Notre vocation à la sainteté*, Prédications de Carême 1958, Berger-Levrault, Paris 1958, 153 pages.

Que ces six prédications du carême 1958 supportent parfaitement bien l'impression, c'est le moins que l'on puisse dire. Dans leur remarquable enchaînement, elles constituent en quelque sorte les six chapitres d'un écrit spirituel d'une profonde valeur.

La première de ces prédications, centrée sur la sainteté de Dieu, définit notamment cette dernière comme l'unité du jugement et de la grâce de Dieu. Elle montre pour finir que l'amour de Dieu nous appelle à participer à sa communion, et du même coup à sa sainteté. Vocation à la sainteté, qui peut certes nous paraître impossible, et nous effrayer ou nous décourager, mais avec laquelle pourtant nous n'avons pas à jouer à cache-cache — c'est le thème de la deuxième de ces prédications. La troisième montre que la sainteté est une rupture, impliquée par la foi et le baptême, une exigence, mais en même temps un don de Dieu offert à tout homme, l'exigence et le don d'une vie humaine où apparaisse en filigrane le visage du Christ. La vocation à la sainteté est personnelle — la quatrième de ces prédications le souligne —, mais elle ne comporte jamais une fuite de la solidarité humaine. La sainteté du reste pour tous consiste à s'efforcer d'imiter le Christ, mais surtout à se laisser habiter par lui. Les chemins de cette vocation ? Ils sont indiqués brièvement dans la cinquième prédication : l'humilité, une discipline chrétienne, et par-dessus tout, la charité. Puisque la sainteté consiste à revêtir le Christ, à lui être organiquement lié, elle est de l'ordre de l'éternité — c'est là le thème de la dernière de ces prédications qui, dans sa seconde partie, rappelle que la sainteté se source avant tout dans la présence réelle du Christ dans la sainte cène, et qu'elle s'ouvre sur la communion des saints et son unité. On aimera du reste que cette communion soit comme manifestée dans ces prédications par de nombreuses références à des paroles ou à des actes de chrétiens du passé et du présent, catholiques ou protestants. P.-Y. E.

HENRY BARS, *L'homme et son âme*, Bernard Grasset, Paris 1958 (Eglise et temps présent), 285 pages.

Une belle méditation, riche de pensée, ennemie des positions simplistes et schématiques, bien écrite : tel est ce livre. Méditation très personnelle, et tout en même temps profondément enracinée dans la foi ecclésiale et ouverte largement à ce qui vient des autres. C'est là une ouverture de charité, chaleureuse et libre, grandement servie par une culture peu connue, tant théologique, que philosophique, littéraire et psychologique. Non seulement désir de rencontrer l'autre, chrétien ou non, et de l'écouter, mais aussi de s'enrichir de son expérience, d'assumer le plus possible — d'assumer dans la vraie liberté du chrétien, qui prend son bien où il lui plaît, et ne rejette que ce qu'il est indispensable de rejeter. Toutes qualités importantes, qui font de ce livre — au reste point trop facile à lire — un stimulant fécond et un appui solide pour la méditation de celui qui le lit.

Méditation sur l'âme de l'homme, qui commence par un chapitre sur l'âme dans sa relation avec son corps : réflexion perspicace sur le spiritualisme et le matérialisme ; puis approche de ces problèmes par le biais de la question de la mort et de la survie de l'âme : écoute des philosophes, de l'Ancien Testament. Mais l'âme n'est pas à elle seule la personne de l'homme. Aussi ce chapitre rappelle-t-il pour finir que la seule réponse qui satisfasse une vision réaliste des rapports de l'âme et du corps est l'annonce évangélique de la résurrection.

Le deuxième chapitre se présente comme une exploration de l'âme, une recherche de son foyer, de sa hiérarchie et de sa structure en tant qu'esprit : "géographie" de l'âme, qui appelle à la rescousse les philosophes, les psychologues, les mystiques, les poètes. Réflexion sur les rapports entre le conscient et l'inconscient, et sur les relations réciproques de l'esprit et de l'âme, qui se concentre soudain sur un aspect particulier de cette question : l'inspiration.

Le chapitre se termine sur un paragraphe intitulé : "le moi et le soi", recherche d' "un passage entre la notion métaphysique de personne et la notion expérimentale de personnalité".

Le troisième chapitre s'occupe de l'âme en tant qu'elle a reçu un appel, qu' "elle s'échappe à elle-même par en-haut". Et cet appel, en fait, c'est l'amour, "l'amour qui fait graviter l'âme au-dessus d'elle-même" ; vie intérieure, dimension de l'âme, que le péché même révèle comme en négatif. Ce chapitre comprend encore une réflexion sur l'exercice infiniment complexe de la volonté. Vouloir, en définitive, c'est aimer, et Dieu par sa grâce vient régénérer la volonté de l'homme sans la réduire en servitude. L'amour, la piété, ce sont déjà la vie éternelle, commencée dans le temps. Notre âme est attachée à ce monde, où elle n'est pourtant qu'en voyage. Car elle est d'ailleurs, et rien ne peut lui suffire ici-bas, pas plus qu'elle ne se suffit à elle-même.

P.-Y. E.

Divers

Marcel de Corte, *Das Ende einer Kultur*, traduit en allemand par Walter Warnach, Kösel, Munich 1957, 360 pages.

L'écrivain Walter Warnach nous présente une traduction parfaite de l'*Essai sur la Fin d'une Civilisation* (Librairie de Médicis, Paris 1949). Dans une préface extrêmement nette, M. de Corte, professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université de Liège, précise pourquoi son essai n'est pas dépassé depuis 1949. Mais on n'a guère besoin de cette explication. On vit la lecture de ce livre comme un profond examen de conscience. Nous sommes tous prisonniers du grand mouvement vers l'abstraction, la dissociation, le politicisme inhumain, nécessairement totalitaire, vers l'espace illusoire des démiurges et des esclaves volontaires, aveugles et tristes. Mais l'auteur ne nous laisse pas dans le négatif. Il ne nous décourage pas. Il détruit les illusions pour mettre à la place la vérité sur l'homme et la vie qui est à sa mesure. M. de Corte ne part pas de la résignation, mais de la discrétion et de la clarté spirituelles qui sont les signes du vrai savant. Peut-être ne pouvons-nous pas le suivre partout où il parle trop exclusivement dans le sens de la grâce divine qui a presque besoin de la nature humaine pour se manifester. Nous savons que Dieu aime utiliser la nature de l'homme, mais qu'il peut aussi bien lui donner des ordres qui dépassent largement les possibilités et la constitution naturelles de l'homme. Chemin nouveau, loin des restaurations et des nouveautés tardives.

W. W.

Gerhard Fittkau, *Mein dreiunddreissigstes Jahr*, Erinnerungen eines ostprenssischen Pfarrers, Kösel, 2e éd., Munich 1957, 340 pages.

Les années, situées vers la fin de la dernière guerre, ont fait naître une série de documents qui nous montrent le chrétien en face de la destruction de toute valeur humaine, du totalitarisme, des situations apocalyptiques. Nous pensons par exemple au récit d'Henri Perrin, "premier prêtre ouvrier", dans les années 43/44. Chez Fittkau, nous retrouvons le même désir ardent de faire de chaque situation humainement perdue, de chaque cellule de forçats, de chaque baraque d'un camp de concentration où il se trouve, une île de relations humaines, d'humanité, de consolation, malgré l'épuisement complet, malgré toutes les interdictions, malgré l'athéisme que rencontrent les derniers témoins du Christ, malgré les frontières des nations et des confessions. Le Père Fittkau venait d'être nommé curé d'un village de la Warmie, seule région catholique de la Prusse orientale. La Prusse orientale est un pays qui, tout au long de son histoire, est spécialement désigné par la souffrance. Wiechert y est né. Là, le Père Fittkau vit l'invasion des troupes de l'Est, il voit la mort innombrable, il est déporté dans des camps de la Sibérie du Nord, où quelques mois de travail, de faim et de maladie exterminent 80 à 100 % des prisonniers. C'est un pasteur

protestant qui devient son meilleur ami, son frère. Fittkau n'écrit pas en tant qu'écrivain, il rend le témoignage d'une existence chrétienne aux limites de la vie, témoignage d'amour, de paix, de réconciliation avec tous les hommes. C'est ce genre de christianisme que nous devons apprendre. Aucune amertume d'ailleurs vis-à-vis "des autres", car la guerre ne connaît ni vainqueurs ni vaincus, il n'y a que des victimes, et Dieu leur envoie ses témoins.

W. W.

JOSEPH GOETTLER, *System der Pädagogik,* Neu bearbeitet und erweitert von Johann B. Westermayr, Kösel, 10e éd., Munich 1957, 360 pages.

Le "Göttler" est le précis classique de la pédagogie d'orientation catholique en langue allemande. Son austérité parfois presque inhumaine, sa précision extrême, son expression scrupuleuse, sa grande discrétion de jugement font de lui un outil de première classe, toujours prêt à donner des réponses brèves et exactes. Malgré son léger intellectualisme, nous le recommandons vivement à tous ceux qui, dans le va-et-vient des fluctuations fugitives des doctrines pédagogiques, cherchent une base solide. Le professeur Westermayr l'a enrichi de chapitres sur les nouveautés dans le domaine pédagogique et vivifié par une adaptation moderne du langage scientifique. Ce système tient compte en même temps des règles propres à la pédagogie comme telle, et du fait que l'homme est créé, sauvé et appelé à la sanctification par Dieu. W. W.

Ouvrages reçus

De l'Apostolat liturgique :

M. WOESTELANDT, *Plan de prédication de l'Ecriture,* Abbaye de Saint-André, Bruges 1958 (Paroisse et Liturgie, collection de pastorale liturgique, 30), 67 pages.

Carême, catéchuménat pour notre temps, Abbaye de Saint-André, Bruges 1958 (Paroisse et Liturgie, collection de pastorale liturgique, 31), 72 pages.



Des Editions Berger-Levrault :

Certitudes de la foi, Prédications radiodiffusées publiées par la Fédération protestante de France, Préface du pasteur Marc Boegner, Paris 1958, 147 pages.

Des Editions Geoffrey Bles :

The Book of Revelation, A new translation of the Apocalypse by J. B. Phillips, Londres 1957, 55 pages.

Des Editions Casterman-Maredsous :

DOM CÉLESTIN CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible,* 6e éd., Tournai-Paris 1957 (Bible et vie chrétienne), 317 pages.

Des Editions du Cerf :

R. DE VAUX, O. P., *Les institutions de l'Ancien Testament,* I : Le nomadisme et ses survivances, Institutions familiales, Institutions civiles, Paris 1958 (Les "Etudes annexes" de la "Bible de Jérusalem"), 352 pages.

Le propos de ce livre est de décrire les formes de vie sociale du peuple élu jusqu'à la fin de l'époque de l'Ancien Testament. Rattachés à la société humaine dans laquelle et pour laquelle d'abord ils ont été écrits, les textes bibliques reçoivent une lumière nouvelle. Leur message spirituel se dégage aussi plus nettement. Tout nous importe dans ce passé sacré parce que la Parole de Dieu est vivante et que l'on perçoit mieux sa résonance si on l'écoute dans le milieu vivant dans lequel elle a été prononcée.

M. du Buit, O. P., *Géographie de la Terre Sainte*, I : Texte et Index, 232 pages, II : 18 cartes, 28 x 38 cm., Paris 1958 (Les "Etudes annexes" de la "Bible de Jérusalem").

La première partie de l'ouvrage, Géographie physique, est la description du pays, de son relief, de son climat, de ses productions, et des genres de vie qu'il impose à ses habitants. La seconde partie, Géographie historique, passe en revue la plupart des textes bibliques à caractère géographique. Ainsi situés, les événements de l'histoire sainte, des pérégrinations des Patriarches à la prédication évangélique, retrouvent leur horizon concret et prennent un relief singulier.

Dix-huit cartes, dont la présentation a été spécialement étudiée pour faciliter au lecteur l'analyse du relief et l'étude historique des communications et du peuplement, sont encartées dans un volume séparé, sous couverture rempliée.

Pierre Guichou, *Les Psaumes commentés par la Bible* (Ps. 51-100), II, Paris 1958 (L'esprit liturgique, 15), 302 pages.

Cf. la recension du premier tome, *Verbum Caro*, 46, p. 198.

Aemiliana Loehre, *Les mystères de la Pâque*, traduit de l'allemand par une moniale dominicaine d'Unterlinden, Paris 1958, 266 pages.

Des Edizioni Ita :

Nello Caserta, *Il dottore delle Genti*, Paolo, punto di incontro tra il giudaismo ed il mondo romano-ellenistico, Rome 1958, 371 pages.

Des Editions Labor et Fides :

Karl Barth, *Communauté chrétienne et communauté civile*, 2e éd., Genève 1958 (*Ethique* - Croire. Penser. Espérer), 77 pages.

Johannes Hamel, *Le combat de l'Eglise dans l'Allemagne de l'Est*, Genève 1958 (Les Cahiers du Renouveau XVII), 62 pages.

Emile Marion, *La Suisse protestante unie pour mieux servir*, Genève 1958 (Fédération des Eglises protestantes), 72 pages.

Des Editions P. Lethielleux :

Monseigneur L. Soubigou, *Saint Paul, guide de pensée et de vie*, Paris 1957, 174 pages.

Doit-on dire la vérité aux malades ? Paris 1957 (Cahiers Laënnec), 54 pages.

Des Editions Letouzey et Ané :

François Amiot, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1958, 288 pages.

Des Editions Longmans :

Maurice B. Reckitt, *Militant here in earth*, Considerations on the prophetic functions of the Church in the twentieth century, Londres 1957, 160 pages.

Jasper Godwin Ridley, *Nicholas Ridley*, A Biography, Londres 1957, 454 pages.

Margaret Cropper, *Evelyn Underhill*, With a Memoir of Lucy Menzies by Lumsden Barkway, Londres 1958, 244 pages.

Des Editions du Seuil :

Henri Peltier, *Histoire du Carmel*, Préface du R. P. André de la Croix, O. C. D., Paris 1958 (La vigne du Carmel), 338 pages.

Des Editions du Soleil Levant :

Saint Benoît, La règle des moines, La vie de saint Benoît par Grégoire le Grand, Namur 1958 (Les écrits des saints), 184 pages.

De M. Ludovicus Mirandolle (2-4 Groot-Hertoginnelaan, La Haye) :

LUDOVICUS MIRANDOLLE, *L'Apocalypse de Jean*, Fascicules II-III, Version française en collaboration avec M. Verdure, La Haye 1958 (Collection "Ichthys Zôntôn").

Des Oxford University Press :

J. R. MACPHAIL, *The bright cloud*, The Bible in the light of the Transfiguration, Londres 1956, 190 pages.

De la Pontificia Universitas Gregoriana de Buenos Aires :

ENRIQUE FABBRI, S. I., *"Agua y Espîritu"*, Investigaciôn histôrica sobre el Cristo vivificante y el bautismo del Senor en los primeros Padres prenicenos, Buenos-Aires 1956, 64 pages.

OSCAR A. VARANGOT, S. I., *Analogîa de Atribuciôn Intrînseca y Analogîa del Ente segun Santo Tomâs*, Buenos-Aires 1957, 58 pages.

Des Presses Universitaires de France :

STANISLAS GIET, *L'Apocalypse et l'histoire*, Etude historique sur l'Apocalypse johannique, Paris 1957, 260 pages.

Des Secrétariats Généraux de l'Eglise Evangélique Luthérienne :

Constitution de l'Eglise Evangélique Luthérienne de France et Règlements synodaux, Paris-Montbéliard 1958, 92 pages.

De Hans Ferdinand Schulz Verlag :



ANTON VOEGTLE, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumran bewegung*, Fribourg-en-Brisgau 1958 (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 27), 20 pages.

Discographie

JOSEPH SAMSON - *Conférence de Versailles*, 33 t., 25 cm., Méd. (*Studio S.M.* 33-53).

Gravement malade depuis plusieurs années, JOSEPH SAMSON, maître de chapelle de la célèbre Maîtrise de la Cathédrale de *DIJON*, prononça comme un véritable *testament* — il l'a dit lui-même — la conférence qu'il fit le 2 juillet 1957 au cours du IIIe Congrès international de Musique Sacrée. De fait, ce furent bien ses toutes dernières paroles publiques, auxquelles une mort très prochaine — une semaine plus tard — allait donner de façon frappante ce caractère d'*ultime message*. L'enregistrement nous le restitue fidèlement, avec ce débit haché, ces accents incisifs, ce style si particulier par où s'exprimaient les convictions parfois violentes de ce maître du chant sacré. Maître qui se voulait d'abord bon ouvrier et fidèle artisan au service de la gloire de Dieu, repoussant avec énergie "toute compromission avec l'*esthétisme*" pour exiger avec d'autant plus d'énergie la *qualité* de l'œuvre d'art "par où s'exprime l'Amour".

La portée de ces notations vibrantes dépasse d'ailleurs le domaine de la musique d'église pour s'appliquer à toutes les formes de l'art mises au service du culte. On retiendra cette très belle perspective : "La qualité dans l'œuvre d'art est l'expression de la *Caritas*. La qualité réelle n'est pas une recherche extérieure et vaine, d'ordre tout esthétique, mais une recherche essentielle d'ordre spirituel". Avec un humour caustique JOSEPH SAMSON défend la nécessaire qualité de l'œuvre bien faite, bien construite, bien exécutée, contre les tentations de la *facilité* qui s'accommode d'à-peu-près. Dans le domaine du

chant, on sent bien que certaines recherches de formes populaires sont visées et égratignées au passage ! Mais on restera impressionné, même si l'on croit aussi quant à soi à l'efficacité possible d'un chant maladroit, par la profonde spiritualité de cette exigence : "Je ne parle ni en esthète ni en technicien, je parle en simple fidèle qui demande que la prière du chœur l'aide à formuler sa propre prière... Si le chant n'a pas la valeur du silence qu'il a rompu, qu'on me restitue le silence". Il faut entendre aussi l'hommage rendu aux Réformateurs pour leur "action pastorale" en faveur du chant des fidèles "sur de grands textes et des musiques grandes". Là encore, comme ailleurs, Joseph Samson s'exprime avec cette inimitable liberté de ton qui fait de ce disque un document infiniment plus précieux que le simple texte imprimé de sa conférence.

Liturgie de saint Jean Chrysostome, Chorale Trajan Popesco. 33 t., 30 cm., Art. (*Studio S. M. 33-52*).

Dans la collection *Pour l'unité des chrétiens* le Studio S. M. nous avait déjà donné de remarquables enregistrements de la riche tradition orientale. Après les offices de Vêpres et de Matines par le chœur F. Potorjinsky (*SM 33-27*, Grand Prix du disque 1957), voici la liturgie eucharistique en usage dans toutes les églises de rite grec, chantée ici par une chorale roumaine. On peut suivre facilement le déroulement de la liturgie grâce aux traductions données sur la pochette. Musicalement tout n'est pas d'égale valeur : à entendre notamment la *deuxième antienne* (O Fils unique et Verbe de Dieu) admirablement chantée (en grec) par une seule voix qui se détache sur un accompagnement discret du chœur, on réalise la puissance expressive de cette *monodie* byzantine des origines, très supérieure aux excès décoratifs des polyphonies tardives (la plupart du XIXe s.) que beaucoup d'oreilles occidentales croient spécifiques des "chœurs russes" ! Cette antienne, vrai petit chef-d'œuvre, pourrait suffire à justifier cet enregistrement qui contient d'ailleurs plusieurs autres pièces de valeur, et dont l'ensemble est servi par une interprétation de haute tenue.

Georges Migot - *Requiem*, par les Chanteurs Traditionnels, dir. Marc Honegger. 33 t., 25 cm., Art. (*Studio S.M. 33-39*).

On a peine à croire qu'aucun éditeur de disques ne s'était avisé jusqu'ici de s'intéresser à l'œuvre très personnelle et abondante de Georges Migot. Le Studio S. M. répare cet oubli et cette injustice avec ce premier disque d'une perfection rare. L'œuvre est austère ; on la comparerait volontiers à quelque construction cistercienne où seuls les volumes, les plans, les lignes définissent une spiritualité sans concession expressionniste. C'est aussi la même lumière qui circule à travers elle, s'accrochant aux aspérités de l'harmonie et aux angles de rythmes subtils pour éclairer la Demeure du Seigneur. Georges Migot, compositeur contemporain protestant, nous offre là, sur les textes de la liturgie catholique qui ont inspiré diversement tant d'autres musiciens, une sorte de méditation évangélique : chacune de ces pièces oriente la réflexion, inspire la prière sur un thème de foi. Il faut poser le saphir sur ce disque comme on ouvre un livre de prière.

Gabriel Fauré - *Messe basse*, par les Petits Chanteurs de la Côte d'Azur, dir. R. Callonico. 45 t., 17 cm., Art. (*Studio S.M. 45-16*).

Une œuvre peu connue de Fauré, et qui mérite d'être entendue pour admirer surtout la simplicité des moyens utilisés et souhaiter que pareillement des compositeurs contemporains fassent passer des éléments du langage musical actuel dans des œuvres liturgiques accessibles à leurs exécutants. Une souple ligne mélodique confiée aux voix d'enfants à l'unisson et la polyphonie de l'orgue qui la soustend suffisent à Fauré pour s'exprimer de façon très originale. L'interprétation est malheureusement médiocre, donnant même à certains passages un caractère de mauvais goût, accentué par une registration détestable de l'orgue. Les modulations fauréennes exigent une pureté limpide, la moindre insistance sentimentale les dénature. R. G.

Table des matières

Volume XII. Nos 45-48. P. 1-416

Les chiffres en *italiques* désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

les

4
160

331

54

31

77
167

361

138

68

23

83
16
229
344
150

183
192

377
386
115
329
389
412
414